السيدة مريم في القرآن الكريم

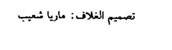
قراءة أدبية

حسن عبود

دار الساقي



السيدة مريم في القرآن الكريم


تصميم الغلاف: ماريا شعيب

حسن عبّود

السيّدة مريم في القرآن الكريم

قراءة أدبيّة



الطبعة الأولى ٢٠١٠

ISBN 978-1-85516-399-7

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ – ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)؛ فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)
e-mail: info@daralsaqi.com

إهداء

إلى
زوجي
صادق واصف الصوّاف



شكر

أقدّم عميق الشكر إلى أفراد عائلتي، وبالأخصّ أختي هبة، وأخويّ أحمد وأُسامة، وأولادي واصف وعُمر وزينة الذين كانوا جميعاً خير عون لي على العمل والمثابرة.

ومن بين كثيرين يستحقّون الشكر الكبير، أخصّ بالشكر أولاً المشرف الرئيسي على الرسالة، الأستاذ رضوان السيّد، الذي أرشدني إلى كيفية فهم الإسلام المبكّر وعلائق النصّ بالتاريخ والحاضر؛ والدكتور سيباستيان غونتر، الذي يتمتّع بمعرفة واسعة في علوم القرآن، وقد أثمرجهده في سير عمل الدراسة وتطوّرها نتيجةً قيّمة؛ وقد قدّمت لي الدكتورة سوزان أكباري، من مركز دراسات العصور الوسطى، مشكورةً خلفيّة النظريّات النِسويّة التي تتّفق مع موقف الخطاب القرآني من الأنثوي؛ وأدين لأستاذي ميشال مرمورة، الذي أخذت عنه العلم في الفلسفة الإسلاميّة والشعر الجاهلي، فقد أثار أسلوبه حفيظتي الفكريّة فوجّهتُ اهتماماتي نحو الفلسفة النِسويّة، وكان تشجيعه لي وإخلاصه لرسالته يتعدّيان الحدود الأكاديميّة لمهمّته.

وأقدّم خالص شكري إلى أستاذة الدراسات القرآنية والأدب العربي في جامعة برلين الحرّة الأستاذة أنجيليكا نويفرث، فلولا عملها الرائد على شكل السور المكّيّة وبنائها، ودراساتها الأدبيّة للسور القرآنيّة، لما كانت هذه الدراسة المعقّدة. إضافةً إلى ذلك، فإن أعمال الناقد الأدبي الفذّ نورثروب فراي الأدبيّة وخصوصاً

في «الكتاب المقدس والأدب» قد أعطتني الثقة بخوض غمار هذا الموضوع الصعب في هذا الوقت الحسّاس من تاريخ صراع الإسلام لإحياء ذاته وللتحديث. وأوجّه الشكر بشكل خاصّ إلى الدكتور جون فيرول لتدريبه القيّم لي على التحليل النفسي، وهي تقنيّة مهمة لفهم السلوك الإنساني وتسيُّس النصّ.

وأقدّم شكراً خاصّاً لسكرتيرة الدائرة آنا دي سوسا التي سهّلت لي دائماً الإجراءات الإداريّة في أكثر الأوقات زحمةً وعملاً.

المحتويات

تقديم

بقلم الدكتور رضوان السيد

أردتُ وقد تابعتُ عمل حُسن عبّود للسنوات الأربع الماضيّة أن أذكر للدكتورة حُسن في عملها خمسة أمور:

الأوّل، الموضوع الذي اختارته وعملت عليه. فالطريف والغريب في الوقت نفسه أنّ أحداً ما سبقها إلى دراسة موضوع مريم في القرآن لا من المسلمين ولا من المستشرقين أو علماء الدراسات البيبليّة المقارنة. ويرجع ذلك إلى عدم تنبّههم لاستقلاليّة مسألة مريم وشخصيّتها في النصّ القرآني والمعالجة القرآنيّة. فهناك عشراتُ الأعمال عن المسيح في القرآن وعملان أو ثلاثة عن إبراهيم أبي الأنبياء ويوسف وموسى ويونس وإلياس وحتى نوح. وقد اهتمّ الدارسون أيضاً بالقَصص القرآني، لكنّهم حتى في هذه الحالة ما رأوا ضرورةً لتأمّل شخصيّة مريم وعلائقها. ذلك أن شخصيّة ابنها السيّد المسيح والإشكاليات العقديّة حول طبيعته أخذت الحيّز الأكبر من الاهتمام وصرفت أنظار الدارسين عن تأمّل الأمّ كأنثى باعتبارها موضوعاً أو ذاتاً لها مقوّماتها ودعواها ودعوتها- نعم دعوتها- فقد اهتمّت الدكتورة حُسن أيضاً بآراء المفسّرين المسلمين بنبوّة مريم بين مثبتٍ ونافٍ. والواقع أن هذا الوعي المستجدّ لقضيّة المرأة وصورتها له علاقةٌ بحاجة الباحثة إلى المساهمة بتجديد نظرة المسلمين الى المرأة، وبالأجواء العالميّة السائدة في العقود الأخيرة فيما يتعلّق بالنِسويّة و«الجندر». لكنّ منطلق استبصار الدارسة ما ارتكز على هذه النقطة وحسب؛ بل جاء أيضاً نتيجة قراءةٍ متأملةٍ

للقرآن وطرائقه في السرد والقصّ، والشخصيّات الواردة فيه. كما ارتكز الاستبصار على قراءة مقارنة بين صورة مريم وقصّتها في القرآن، وصورتها وقصّتها في الموروث المسيحي القانوني وغير القانوني. ولذلك أودّ أن أضيف في هذه النقطة أنه بسبب جدّيّة الدراسة وتتبّعها الدقيق أمكن لها أن تكشف عن خطابات مضمرة، كخطاب السورة بين سورة مريم وسورة آل عمران، وأن تضيف معارف فيما يتعلّق بتطوّر الأشكال الأدبيّة بين السورة المكّيّة ونظيرتها المدنيّة.

أمّا الأمر الثاني فيتعلّق بالمنهج المتَّبع في الدراسة. وهو كما قالت الدارسة المنهج الأدبي في قراءة النصّ القرآني. والسيّدة حُسن عبّود ليست أوّل من قام بذلك. وقد ذكرت هي سابقين كثيرين عليها وضعوا أسساً، وأجْروا تطبيقات، ما بين أمين الخولي ونصر حامد أبو زيد. وللمنهج الأدبي فيما يتعلّق بالقرآن جانبان: جانب دراسة الأسلوب أو الأساليب البيانيّة، وجانب البحث في بُنى القَصص القرآني. وكما سبق القول، فإن الباحثة ليست رائدةً في هذا المجال، لكنّها بالإضافة للإتقان الذي ميّز محاولتها لهذه الجهة، مارست تجديداً على هذا المنهج في ناحيتين: الربط البديع بين فقه اللغة المقارن والعلوم اللسانيّة، والربط بين المنهج الأدبي في قراءة النصّ والمنهج النِسوي والجندري. وقد سبق لدارسات مسلمات أو غير مسلمات أن قدّمن نظرات جندريّة في القرآن، لكن لجهة حقوق المرأة، أو لجهة علاقة الذكر بالأنثى في الرؤيّة القرآنيّة. أمّا هنا فقد كان المنظور شاملاً للأنثى والأمّ وللنِسويّة، مع تركيز كاشف على مريم وشخصيّتها المركّبة ومقتضياتها ونتائجها، ضمن العالم القرآني، والعالم اللغوي واللساني العربي. وهكذا يصبح لدينا إذن، المنهج الأدبي بجوانبه اللغويّة والقصصيّة والأسلوبيّة، والمنحى النِسوي في الرؤية، والذي يحاول استثمار الدرس الأدبي، والدرس المقارن للموروثات الثقافيّة، في بلوغ نتائج أخرى أو الكشف عن خطابات فرعيّةٍ كانت القراءة السائدة تنحّيها قسْراً.

ويتعلّق الأمر الثالث بالتركيب القرآني أسلوباً وسوراً ومطالع وخواتيم، ممّا

يتّصل بطبيعة النصّ القرآني باعتباره نصّاً مُلقىً وحياً. وقد أفادت الباحثة في هذا الأمر من البروفسورة انجليكا نويفرت وأعمالها على القرآن. لكنّها قدّمت تحليلاً تركيبيّاً لسورتين من سور القرآن يُعتبر جديداً من عدّة نواحٍ:

في معنى الآية، ومعنى المقطع، والعلاقة بين الوحدة الموضوعيّة والوحدة الشعوريّة، والتلاؤم بين اللفظ المفرد وما يعبّر عنه، والأسلوب السردي والآخر القصصي. والذي أراه أن هذه العمليّة المزدوجة في التحليل والتركيب، يمكن أن تشكّل نموذجاً تجريبيّاً في قراءة السور الوسطى في القرآن (ما بين ٤٠ و١٢٠ آية).

ويتعلّق الأمر الرابع بما تسمّيه الباحثة «بالموتيفات»، وهي ركائز التصوّر أو ما يعبّر عنه الفلاسفة برؤية العالم. وقد صارت هذه المسائل والموضوعات من أساسيّات نظريّة الأدب والنقد الأدبي، ويتجلّى ذلك في مفردات أو تعابير مثل «الرحيل» و«النخلة» و«المرأة» و«الخصوبة» و«الحمْل» و«الشعور» و«اللاشعور» و«الأنوثة» و«الذكورة». والباحثة واعيةٌ أنّ هناك فرقاً أساسيّاً بين ظهور هذه الترميزات والدوافع في الأساطير، وظهورها في النصّ المقدّس. ولذلك هناك جدليّة في التركيب لديها تحول دون استيلاء إحدى النظرات عليها. ومن نماذج ذلك مقارنتُها بين قصّة مريم في الموروثات الكتابيّة غير القانونيّة، والنصّ القرآني في سورتي مريم وآل عِمران. فهناك أحداثٌ أو وقائع أو رموز متشابهة، لكنّ التركيب مختلف، والتوظيفات مختلفة، والأولويّات مختلفة، والنتائج مختلفة. بيد أن الأساسيّ الإنسانيّ العميق يظلّ واحداً أو أنّ «الموتيفات» فيها مشتركاتٌ كثيرةٌ.

والأمر الخامس، يتعلّق بالفهم القرآني للوقائع الغابرة لدى الأمم وأرباب الديانات (الكتابيّة على الخصوص)، أو كيف تحضُر قصّة مريم في الوعي القرآني والنبوي. ترى الباحثة ولديها في ذلك شواهد من السرديّة المريميّة بدءًا ونهاية، أنّ القرآن، في أحد استخداماته وتوظيفاته لمعاناة مريم مع بني قومها، يقيس في ذلك وضع النبيّ محمد (صلّى الله عليه وسلّم) على وضعها، ويخرج من ذلك

إلى أنّ النبيّ محمداً سيخرج بتوفيق الله كما خرجت مريم طاهرة الذيل قدسيّة. فالحضور المريميّ في أحد وجوهه هو حضورٌ محمّديّ.

وتبقى لدى حُسْن عبّود في أطروحتها الجادّة والجديدة هذه حيرتها بين اعتبار مريم (عليها السلام) نموذجاً متفرّداً للسيّدة القُدّسيّة، أو نموذجاً للمرأة بعامّة في فهم القرآن لها، وفهم علائقها الأنثويّة والجندريّة والإنسانيّة عامّةً.

لقد كانت تجربة رائعة لي خلال السنوات الماضية في الإشراف على أطروحة الدكتورة حُسن عبّود، والنقاشات الثريّة والمتحمّسة معها في كلّ تفصيل. وها أنا وقد قرأت الأطروحة المكتملة (وما من عمل كامل، وإنما العمل المستمرّ والمتطوّر هو الذي يتّجه نحو الكمال)، أشعر أنّ هذا العمل الذي نما واستوى على سوقه، يمكن أن يشكّل إسهاماً بنّاءً للدراسة الأدبيّة للقرآن الكريم، وللدراسات القرآنيّة بشكل عام.

الفصل الأول

المراجع والمنهج

لقد اخترت دراسة(*) شخصيّة السيّدة مريم في القرآن الكريم موضوعاً لإعداد أطروحة الدكتوراه في جامعة تورنتو بوعي منّي للحاجة إلى معرفة مكانة السيدة مريم أمّ المسيح المميّزة في النصّ القرآني. فهي الأنثى المِثال التي استحضرت قصّتها لذاتها ولأمومتها؛ وهي الأنثى التي تحمل اسماً، ولديها فعل التسمية وقوّتها. وتمثّل قصّة رحلة مريم وصراعها مع قومها، كقصص الأنبياء والرسل وصراعهم مع أقوامهم، مثالاً لصراع النبيّ محمّد (صلّى اللّه عليه وسلّم) مع قومه. وهي الرابط الكبير الذي يربط المسيحيّة بالإسلام لكونها حملت «الكلمة» كما حمل النبيّ محمّد (صلّى اللّه عليه وسلّم) «القرآن». وقد توارى دورُها لقرون: فلم تُقرأ قصّتُها تاريخيّاً كقصّتها بل في معظم الأحيان باعتبارها قصّة المسيح (عليه السلام) - وإن كانت القصّة هي في ثيمة البشارة لها بالابن وولادته. لذلك هنالك ما يبرّر القراءة الأدبيّة النِسويّة لهذه الشخصيّة المصطفاة في

(*) هذه الدراسة في الأصل أطروحة دكتوراه في الدراسات القرآنيّة كُتِبت باللغة الإنكليزيّة ثمّ أعدت ترجمتها إلى اللغة العربيّة، لغة القرآن الكريم. تستثمر هذه الدراسة النظريّات الأدبيّة في قراءة سرديّة الآيات وقد جرت مناقشتها يوم ٣١ أيّار/مايو ٢٠٠٦، في دائرة حضارات الشرق الأدنى والأوسط، في جامعة تورنتو الكنديّة. وتكوّنت لجنة المناقشة من: د. رضوان السيّد (زائر من الجامعة اللبنانيّة، دائرة الفلسفة) - د. سيباستيان غونتر ود. ميشال مرمورة من دائرة حضارات الشرق الأدنى والأقصى، وأستاذة الدراسات القرآنيّة من جامعة برلين الحرّة، الأستاذة أنجيليكا نويفرث.

القرآن الكريم وخصوصاً أن هذه القراءة هي الأولى من نوعها؛ وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن القرآن الكريم يناقش كثيراً من المسائل المتعلّقة بصورتي الأنثى والأمّ من خلال قصة أكثر النساء هيبةً لدى النبيّ والمتلقّين للرسالة، السيّدة مريم.

وتعوّل هذه الدراسة القرآنيّة على قراءة أدبيّة للنصوص المتعلّقة بآيات مريم لفهم وتفسير خصائصها الشكليّة والأسلوبيّة مما يساعد على فهم معالم شخصيّة مريم، في بنية النصّ السرديّة والحواريّة، ولإرجاعها كحدث تواصلي بين صاحب البلاغ والمجتمع المتلقّي للرسالة. وتعوّل الدراسة أيضاً على ثقة مرجعيّة القرآن كمجموعة نصوص دينيّة من القرن السابع الميلادي تطوّرت منظومتها بسبب سيرورة التواصل بين النبي محمّد ومجتمع الحجاز بين مكّة والمدينة.[١]

---

(١) هناك اتّجاه في الأكاديميّة الغربيّة ينزع إلى رفض الرواية الإسلاميّة للجمع العثماني وقد بدأ الاتّجاه ذو نزعة الارتياب العالية هذه على يد جون وانسبرو في منتصف السبعينات من القرن المنصرم. ولن أقدّم هنا الحجج الكثيرة لدعم الثقة بمرجعيّة النصّ القرآني التي تقوم على رابطٍ قويّ بين حياة الرسول والقرآن وتفترض بيئة الحجاز كمقرّ ولادة القرآن ذلك أن هذا سيبعدنا مباشرةً عن موضوع الدراسة التي نحن بصددها. انظر:

See John Wansbrough, *Qur'ânic Studies: Sources and Methods of Scriptural Innterpretation* (Oxford, 1977) and *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

هناك اتّجاه معارض لهذا الأفكار يسوّقها عدد لا بأس به من الأساتذة في الغرب، وقد دخل هذا الاتّجاه المعاكس في سجال حادّ حول طروحات وانسبرو وأتباعه بسبب أثره السلبي في الدراسات القرآنيّة التي تراجعت بسبب موقف الدفاع عن تاريخيّة النصّ القرآني. أهمّ الدراسات في هذا الاتّجاه المعاكس هي:

Angelika Neuwirth, "Qur'ān and History-a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an." In JQS 5 (2003): 1-18; Neuwirth, "Qur'ān, Crisis, and Memory" in *Crisis and Memory in Islamic Societies*: Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut. Edits. A. Neuwirth and Andreas Pflitsch, (Beirut, 2001). "Vom Rezitationstext Uber Die Liturgie Zum Kanon." In *The Qur'ān as Text*, edit. Stefan Wild. (Leiden, 1996). See, also, Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. (New Jersey, 1988).

انّ هذه الدراسة تعوّل على الرواية التقليديّة للجمع العثماني[٢] الذي حفظ تلاوات النبيّ (بعد خمس وعشرين سنة على وفاته) على يد الخليفة عثمان بن عفّان ليعطينا شكل «الكوربس»- بمعنى المجموعة الكاملة للسور التي شكّلت بالنهاية المصحف بين دفّتين- والماثل أمامنا.

تحيط هذه الدراسة الأدبيّة بقصّة السيّدة مريم الواردة في سورتين رئيسيّتين: سورة مريم وسورة آل عمران (الجزء الأوّل ١-٦٣). ويرد ذكر مريم، في مناسبات أخرى، في سورتين مكيّتين: إذ يظهر اسمها بين قائمة من اثني عشر نبيّاً، حيث توصف بالتي ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (سورة الأنبياء ٩١: وسورة التحريم: ١٢)، وحيث يعلن أنّها وابنها آية للعالمين (سورة المؤمنون ٢٣: ٥٠). ويشار إلى مريم في آيتين من الآيات المدنية لكن في اتّجاهين متعاكسين: واحد في سياق ذمّ الذين يتّهمون مريم في عفّتها (سورة النساء ٤: ١٥٦)، وواحد لنقد هؤلاء الذين يقولون إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم (سورة المائدة ٥: ١٩).[٣] في سورة المائدة يسأل الله عيسى ابن مريم ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾؟[٤] وفي السورة نفسها

---

(٢) تجد الرواية القرآنية لتاريخ جمع القرآن في ابن أبي داوود، **كتاب المصاحف**، تحرير أرثير جافري، في
Materials for the History of the Text of the Qur'ān. (Leiden, 1957).
وفي الداني، «باب من جمع القرآن في الصحف ومن كتبه من الصحابة وكم من نسخة جعل...» في **المقنع في معرفة أهل الأمصار مع كتاب النقط**، تحرير م. دهمان، (دمشق، ١٩٤٠) ٢-١٠. وانظر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (القاهرة، ١٩٥٧) ج.١. ٢٤١-٢٣٣؛ والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (القاهرة، ١٩٩١) ج.١. ١٨٣-١٦٤. وانظر البخاري، «باب جمع القرآن»، في **صحيح البخاري**، (المدينة المنوّرة، د.ت.) ج ٦، ص ٤٧٦-٤٨٠.

(٣) ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ (سورة النساء ٤: ١٧١).

(٤) ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا =

تُلقّب مريم بـ«الصِّدِّيقة» والمسيح ابن مريم بـ«الرسول،» وقد قيل إنّهما «كانا يأكلان الطعام» للتأكيد على طبيعتهما البشرية. وتركّز هذه الدراسة، كما قلنا، على النصوص الرئيسيّة لقصّة مريم، والتي تراوح بين السورة التي تبدأ ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ وسمّيت باسم مريم (قرآن: ١٩) وسورة سمّيت باسم عائلة مريم: «آل عِمران» (قرآن: ٣).

وقمت في الفصل الثاني بدراسة شكل سورة مريم، وبتقسيم السورة بنيويّاً ومحوريّاً إلى وحدات تساعدنا على قراءة السورة كخطاب، والابتعاد عن تفتيت السورة إلى ذرّات، وتساعدنا أيضاً على الكشف عن موقع قصّة (أو أُقصوصة) مريم بين القصص الأخرى (أو الأُقصوصات الأخرى) في السورة. وتتطلّب مني هذه القراءة معرفة نوع السورة الأدبي، والبحث عن دراسات تقوم على مقاربة السورة كوحدة أدبيّة مستقلّة،[٥] وفي هذا احتجتُ إلى البحث عن دراسات أقيمت حول السور المكّيّة من منظور أدبي.[٦] واستعَنتُ بالمراجع الرئيسيّة في علوم القرآن عند العلماء المسلمين والغربيين: وأبدأ بعرض بعض المراجع الغربيّة التي ربّما يحتاج إليها المسلم البعيد عن نشاطات الأكاديميّة الغربيّة للدراسات القرآنيّة، والتي اشتهر بها على الأخصّ الألمان لأنّهم فيلولوجيّون كبار ولهم فيها باع طويل.[٧]

تعتبر مقالتا ألفورد والش عن «السورة»[٨] وأنجيليكا نويفرث عن «السورة

= يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ (سورة المائدة ٥: ١١٦).

(٥) See Mustansir Mir "The Sura as a unity: A twentieth-century development in Qur'ānic exegesis," in Gerlad R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, edits. *Approaches to the Qur'ān*, (London & New York, 1993).

(٦) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. (Berlin,1981).

(٧) انظر الدراسة الأخيرة للدكتور رضوان السيّد، المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر، (بيروت، ٢٠٠٧).

(٨) Alford Welch, "Sūra." In EI 9(1997): 885-886.

كنوع أدبي،»[9] بداية جيّدة للبحث في هذه المراجع. ويأتي بالدرجة الأولى علم القراءة عند المسلمين وقواعدها، ولاسيّما «علم الوقف والابتداء،» الذي يشكّل الآلية الصحيحة لقراءة النصوص التي تحمل في الأصل شكل الإلقاء الشفهي المتصل بالشعائري. وقد أكّد الخطاب القرآني مراراً على طبيعته التعبّديّة والشعائريّة في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.﴾[10] ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[11] ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾.[12] ويعتبر كتاب التيسير للقراءات السبع للداني[13] وكتاب التمهيد في علم التجويد لشمس الدين ابن الجزري،[14] وكتاب المصحف المرتّل: بواعثه ومخطّطاته

(9) Angelika Neuwirth, "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literatischen Character des Koran", *Deutscher Orientalistentag* 1975 (Stuttgart, 1977): 736-39. Translated by Gwendolin Goldbloom as "Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'an," in *The Qur'an: Style and Content*, edit. Andrew Rippin (Aldershot England, 2001).

(10) انظر القرآن: سورة الأعراف ٧:٢٠٤

(11) انظر القرآن: سورة الأعلى ٧١:٦.

(12) شرح الدكتور تمّام حسّان التالي: «لقد رتّل الله القرآن وأمر رسوله ان يرتّل القرآن ترتيلاً (المزّمل: ٤) والمعروف أن الترتيل مصدر رتّل يرتّل أنه وضع المجموعات في أرتال كل رتل منها طائفة مجتمعة وبين كلّ رتل وما يليه انقطاع موقّت. فالترتيل بالنسبة إلى الله تعالى أنّه أنزل القرآن منجّماً حسب الوقائع وأسباب النزول فإذا أنزل آية أو آيات عُدّ رتلاً قائماً بذاته بعده فترة انقطاع الوحي ثم يعود الوحي برتل آخر من الآيات وهكذا. أما الترتيل بالنسبة إلى النبي (صلى الله عليه وسلّم) فهو طريقة من طرق الأداء والقراءة.» انظر تمّام حسّان، **البيان في روائع القرآن**، ط٢ (القاهرة، ٢٠٠٠) ١٨٩.

ومعنى الترتيل كما يقول محمّد أبو زهرة «ليس مجرّد القراءة، إنّما الترتيل قراءة منغّمة تنغيماً يظهر التناسق في الحروف والجمل والآيات ويكشف معانيها، ونغماتها، وتلك هي موسيقى القرآن.» انظر محمّد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، (القاهرة، ١٩٧٠) ٣٢٦. انظر أيضاً سورتي الفرقان ٢٥:٣٢ والمزّمل ٧٣:٤.

(13) انظر، أبو عمر عثمان بن سعيد الداني، **كتاب التيسير في القراآت السبع**. تحرير أوتو بريتزل. نسخة بيبلوتيكا إسلاميكا. الجزء ١. (إستمبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠).

(14) شمس الدين ابن الجزري، **التمهيد في علم التجويد**، (القاهرة، ١٩٠٨).

للبيب السعيد،(١٥) وكتاب كريستينا نيلسون الرائد في الإنكليزيّة، فن قراءة القرآن، من المراجع الكلاسيكيّة والمعاصرة المهمّة والأساسيّة للموضوع.(١٦)

وقد أقمتُ قراءتي على قراءة الأستاذة أنجيليكا نويفرت لسورة مريم، في دراستها الرائدة للسور المكّيّة، حيث استعانت بالتحليل «الكولومتري» الذي كان سائداً عند اليونان في تحليلهم للإنشاد الديني.(١٧) وتعتمد مساهمة الأستاذة أنجيليكا نويفرت الرئيسيّة في الدراسات القرآنيّة على مقاربتها للقرآن الكريم كمجموعة نصوص للتلاوة تعود إلى سيرورة واحدة تواصليّة بين نبيّ قائل كريزمائي والمتلقّي جمهوره المؤمن. وبعد تقسيم السورة إلى وحدات، وقراءتها القراءة الصحيحة ، ستنجلي لنا علاقة قصّة مريم مع القصص الأخرى داخل السورة.

وتعتبر الأدبيات الكلاسيكيّة لعلوم القرآن، مثل الإتقان للسيوطي والبرهان للزركشي، مراجع لا بدّ منها في كلّ ما نقوم به من البحث خطوة خطوة. كذلك كتاب تاريخ القرآن، لتيودور نولدكه (ت ١٩٣٠)، (١٨)الفيلولوجي التاريخاني الذي اشتغل طوال أربعين عاماً بكتابة تاريخ القرآن أو الإشراف عليه، وقد ترجم مؤخّراً إلى اللغة العربيّة (٢٠٠٤) على يد جورج تامر.(١٩) ولرودي باريت، الذي قدّم ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الألمانية، مقالة جيّدة في سلسلة موسوعة كايمبردج لتاريخ الأدب العربي.(٢٠) وتعتبر مقالة ألفورد ولش «القرآن» في

---

(١٥) لبيب السعيد، **الجمع الأوّل للقرآن الكريم أو المصحف المرتّل: بواعثه ومخطّطاته**، (القاهرة، ١٩٦٧).

(١٦) Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an.* (Austin, 1985).

(١٧) Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren.* (Berlin,1981).

(١٨) Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans.* 2nd revised. ed.; vols.1 and 2 revised by Friedrich Schwally; vol. 3. revised by G. Bergstrasser and O. Pretzl. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhanglung, 1909-26.

(١٩) Theodor Nöldeke, *Tārikh al-Qur'ān*, transl. George Tāmer (Beirut, 2004).

(٢٠) Rudi Paret, "The Qur'ān-I" in *The Cambridge History of the Arabic Literature to the end of the Umayyad period* (Cambridge, 1983) 186-227.

الموسوعة الإسلاميّة،(٢١) ومقدّمة بال وواط للقرآن، (٢٢) وكتاب آرثر جفري الرائد القرآن ككتاب مقدّس،(٢٣) من أهم المراجع الغربيّة الأساسيّة لطلاّب وطالبات علوم القرآن.

وللشعر العربي الجاهلي مرجعيّة أساسيّة في فهم لغة القرآن العربيّة، فلغة الشعر العربي ما- قبل الإسلام- هي أداة رسالة الوحي التي تلقّى بها الرسول (صلى الله عليه وسلّم) الآيات الكريمة.(٢٤) ويلجأ العلماء والمفسّرون، منذ العصور الإسلاميّة المبكّرة، إلى الشعر الجاهلي لفهم معاني الكلمات، واللغة والبيان القرآنيين.

ولأن موضوعنا هو مريم أمّ المسيح (عليهما السلام)، أيّ الشخصيّة المريميّة، فعلينا بالدرجة الأولى أن نقرأ في الأناجيل الرسميّة وغير الرسميّة وخصوصاً أن القرآن الكريم، يؤكّد على الأصل الواحد للتوراة والإنجيل (الأناجيل) والقرآن (سورة آل عمران الآية ٧) ويسمّي هذا الأصل «أمّ الكتاب»؛ وثانياً، لأنه ترد في القرآن مواضيع مسيحيّة كِتابيّة (نجدها في الأناجيل الأربعة) وخارجة عما اتّفق عليه الآباء المسيحيّون باعتباره كتابيّاً (نجدها في أناجيل «طفولة مريم» المتّصلة بالتراث التقوي). ومن المنطقي جدّاً أن نعود إلى المصادر المسيحيّة في بحث يقام حول شخصيّة مسيحيّة لها هذا القدر من القيمة الروحيّة والتعبّديّة عند «النصارى» (التسمية القرآنية) أي المسيحيين من «أهل الكتاب» (التسمية القرآنيّة) على اختلاف كنائسهم إلى اليوم. وتساعد هذه العودة، من خلال قراءة تناصّيّة، على تقديرالأساليب التي تتوالد بها القصص، وعلى فهم وتفسير اللغة الرمزيّة في قصّة مريم القرآنيّة.

---

(٢١) Alford Welch, "al-Kur'an," in *EI2nd.* Vol. 5:400-29.

(٢٢) Richard Bell and Montegomery Watt's, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970).

(٢٣) Arthur Jeffery, *The Qur'ān as Scripture,* (New York, 1952).

(٢٤) انظر إلى الآيات ﴿إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (قرآن يوسف ١٢:٢)؛ وأيضاً إلى الآيات في سور الرعد ١٣: ٣٧، الزمر ٣٩: ٢٨، فصّلت ٤١: ٣، الشورى ٤٢: ٧، وغيرها.

وأدرس في قصّة مريم، في الفصل الثالث، الأسلوب الأدبي على مستوى الحرف والكلمة والتعبير وهو ما يعدّ جزءاً من النّظم المنجَز والمُحكَم في علاقته بين البناء ومعاني الآيات. وسأقوم برصد المادة اللغويّة من الأفعال والفواعل والفواصل والكلمة المفتاح وغريب القرآن، وأولي اهتماماً خاصّاً للأسلوبيّة الصوتيّة التي تظهر في تكرار الأحرف والكلمات والتعبيرات الجاهزة لإحداث هذا التناغم بين الآيات والوحدات. وتكشف «الأسلوبيّة» كنظريّة أدبيّة عن التوافق المتبادل بين الشكل والتعبير، ويَدخل في الفكر المطوّق بإحكام في النصّ – في الوقت نفسه – ويتفادى إعطاء آراء جاهزة.[٢٥] وأعوّل في دراسة الأسلوب على «نظرية الأسلوبيّة» الحديثة التي تنسجم مع «نظريّة النظم» لدى عبد القاهر الجرجاني الذي لم يعزل الدراسات البلاغيّة والنقديّة عن النحو الوظيفي، بل عبّر عن تشابك هذه الفروع في علم واحد هو «علم النظم» أو العلم بالأنساق والأساليب.[٢٦] وسأقوم بتطبيق عملي تعلّمته من منهج أسلوبيّ قام به الأستاذ التونسي عبد الهادي الطرابلسي في تحليل جملة واحدة لأديبنا الكلاسيكي القدير الجاحظ.[٢٧]

وتالياً، قمت برحلة قصيرة لقراءة قصص الشخصيّات القرآنيّة التي تحيل إلى شخصيّات مسيحيّة (كأهل الكهف مثلاً)، والتي تظهر جنباً إلى جنب مع قصص الشخصيّات الكِتابية الأخرى (كزكريّا ويحيى وعيسى)، كما قمت برحلة مماثلة لقراءة جميع قصص الشخصيّات القرآنيّة النِسائيّة، مما يساعد على موضعة قصّة مريم وقراءتها في سياقها الصحيح، فهي «شخصيّة نسائيّة إنجيليّة مقدّسة» و«شخصيّة نسائيّة قرآنيّة مقدّسة».

---

(٢٥) انظر عبد السلام المسدّي، **الأسلوبية والأسلوب**، (تونس، ١٩٨٢).

(٢٦) انظر عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحرير محمّد التونجي (بيروت، ١٩٩٢)؛ وانظر ايضاً دراسة ابراهيم الخليل، **الأسلوبية ونظرية النصّ**، (بيروت، ض١٩٩٧).

(٢٧) انظر عبد الهادي الطرابلسي، «في منهجيّات الدراسات الأسلوبية،» في **أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية** (تونس، ١٩٧٨).

في دراسة عناصر السرد القصصيّ، بدأتُ بفهم النظريّات السرديّة الحديثة لكل من تزيفتان تودوروف وجيرارد جانيت وورولان بارت ثمّ بحثتُ عن إمكانيّة تطبيقها على الفنّ السردي القصصي القرآني.[٢٨] واستعنتُ بعد ذلك بدراسات أقيمت حول الفن القصصي القرآني.[٢٩] ولدراسة الحوافز الأدبيّة الرئيسيّة «الموتيفات» في القصة التي تحمل في طبيعتها الطقسي والشفهي، فإن نظريّة فلاديمير بروب الأدبيّة لتحليل الحكاية الشعبيّة يمكن الاستعانة بها على ألاّ نعتبر قصّة مريم «حكاية شعبيّة» خالية من البعد التاريخيّ،[٣٠] مع الاعتماد طبعاً على الدراسات الرائدة التي قام بها الناقد الأدبي الكبير نورثروب فراي حول «التابولوجيا» أي علم الأنواع والنماذج في كتابيه الرائدين الكتاب المقدّس والأدب[٣١] وكلمات ذات قوّة.[٣٢] وهذا سيساعدنا على إقامة علاقة بين الحوافز «الموتيفات» القرآنيّة وحوافز «موتيفات» مماثلة في القصص البيبليّة والإنجيليّة وحتى غيرها مما كان شائعاً في ثقافات الشرق وحضاراته. وستعطي دراسة «الموتيفات»، في النهاية، نظرة ثاقبة حول الجانب الإعجازي في القصّة التي تعكس ثنائيّات مضادة، أي تناقضات بين طرق الحياة والأدوار الحضاريّة. يأخذنا هذا الجانب على مستوى باطن النصّ نحو مساهمة الأسطوري في تطوّر الأدب العربي في اتّجاه الشكل السردي القصصي المقدّس. وهناك دراسة شائقة لأحمد إسماعيل النعيمي عن الأسطورة في الشعر العربي ما- قبل الإسلام، وهذه الدراسة ستطلعنا على مستوى تطوّر الأشكال الأدبيّة، وعلى الفرق بين موتيفات القصيدة و«موتيفات» السورة.[٣٣] إضافةً إلى ذلك، فإن دراسة كارل ج يونغ عن

---

(٢٨) محمد مشرف خضر، بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم، (القاهرة، ٢٠٠٤).

(٢٩) انظر محمود البستاني، دراسات فنّيّة في قصص القرآن، (بيروت، ١٩٨٩).

(٣٠) Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, transl. Laurence Scott. 2nd.ed. (US, 1996).

(٣١) Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, (Toronto, 1982).

(٣٢) Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature* (Canada, 1990).

(٣٣) أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي ما-قبل الإسلام، (القاهرة، ١٩٩٥).

الطرازات البدئيّة (الأرخيتايب)، وهي أنساق عميقة لا واعية لدى الإنسان، وتحليله لطراز «الأم» (أرخيتايب الأم) لها صلة وثيقة بالموضوع الذي يتعلّق بالأمومي على مستوى باطن النصّ.[٣٤] ولأن بنية الإعجازي في قصّة السيّدة مريم برزت في بنية القصّة نفسها فإن البحث في فن السرد القصصي القرآني يصبح أساسياً. وقد وجدت في هذا الفصل أن العلماء المسلمين المعاصرين قد ساهموا فعلاً في دراسة الفن القصصي في القرآن الكريم وإن كان ذلك غير شائع في نظر الدارسين. نذكر على سبيل المثال المفكّر الإسلامي الراحل سيّد قطب صاحب تفسير في ظلال القرآن، فقد كان له اهتمام وحسّ نقدي أدبي رفيع فألّف في التصوير الفنّي في القرآن (١٩٥٠) [٣٥] والنقد الأدبي: أصوله ومناهجه،[٣٦] وعالج محمد أحمد خلف الله منذ عام ١٩٢٥ القصّة القرآنيّة وجانبها الأسطوري.[٣٧] وقد عانى خلف الله نتيجة دراسته هذه ما عاناه، وهو تلميذ الشيخ أمين الخولي الذي أدخل الدراسات الأدبيّة للقرآن الكريم إلى جامعة فؤاد الأوّل (اسم جامعة القاهرة سابقاً) ودفعها إلى الأمام. وقد كتب ثروت أباظة في السرد القصصي في القرآن الكريم،[٣٨] كما كتب سليمان الطراونة في المقاربة النصّية الأدبيّة للقصّة القرآنيّة،[٣٩] أمّا الجانب السيكولوجي في القصّة فقد درسه الجزائري التهامي نقرة في سيكولوجيّة القصّة في القرآن.[٤٠] وقد ساهمت هذه الدراسات بشكل كبير في عرض الميزات الفنّيّة للقصّة القرآنيّة، لكنها لم تؤسس علاقة بين هذه الميزات والفن القصصي ما – قبل الإسلام – أو الفن القصصي في الكتاب المقدّس. ولا يبدو أن هؤلاء العلماء يهتمون بتقصّي أثر شخصيّة

---

(٣٤) Carl G.Jung, *Aspects of the Feminine*. Transl. R. F.C. Hull. (London,1982).

(٣٥) سيّد قطب، **التصوير الفنّي في القرآن**، ط١٧ (القاهرة، ٢٠٠٤).

(٣٦) سيّد قطب، النقد الأدبي: **أصوله ومناهجه**، ط ٨ (القاهرة، ٢٠٠٣).

(٣٧) محمّد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**، ط٢. (القاهرة، ١٩٦٥).

(٣٨) ثروت أباظة، **السرد القصصي في القرآن الكريم**،(القاهرة، د.ت.)

(٣٩) سليمان الطراونة، **دراسة نصّية في القصّة القرآنية**، (د.م.، ١٩٩٢).

(٤٠) التهامي نقرة، **سيكولوجية القصّ في القرآن**، أطروحة دكتوراة (جامعة الجزائر، ١٩٧١).

قرآنيّة كتابيّة واحدة في كلّ الآيات القرآنيّة، باستثناء قصّة يوسف (عليه السلام) وهي القصّة الأطول ، وتأتي كاملة في سورة واحدة حملت اسم صاحب القصة، حيث قامت دراسات عديدة لتقارن بين قصّة يوسف القرآنيّة وقصّة يوسف التوراتيّة في العهد القديم.(٤١) وتقدّم لنا هذه الدراسات نظريّات أدبيّة لتأسيس مناهج حديثة لفهم آليّات السرد والحوار وجماليّات التلقّي في النصّ القرآني.

وقد جاء كتاب الأشكال الأدبية لمعاني القرآن الدينيّة (٢٠٠٢) الذي حرّره الأستاذ عيسى بلاطة، أستاذ مادّة علوم القرآن في جامعة ماغيل الكنديّة،(٤٢) ليقدّم مساهمة بارزة من هذا الجانب، بسبب الدراسات الجيّدة التي ساهم بها علماء وعالمات بارزون في الدراسات القرآنيّة الأدبيّة. وهنا أعطي مثلاً دراسة مايكل سالز الشائقة حول «الروح، والجندر، والتناصّ الشفهي في السور الترنيميّة.»(٤٣) لكن يبقى الجانب الإعجازي من القصّة القرآنيّة غائباً عن اهتمام الباحثين في الفن القصصي القرآني وسنلقي بعض الأضواء على هذا الجانب في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

وقد تابعت خطّة الدراسة نفسها التي سرت عليها في سورة مريم، من حيث

---

(٤١) See Gayane Karen Merguerian and Afsaneh Najmabadi, "Zulaykha and Yusuf: Whose 'Best Story'" in *IJMES* 29(1997) 486-508; Allen Johns, "The Qur'ānic presentation of Joseph story," in *Approaches to the Qur'ān*, edited by Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London, 1993); Gary A. Rendsburg, "Literary Structures in the Qur'ān and Biblical Stories of Joseph," in *MW* 78(1988) 118-120; M.S. Stern, "Muḥammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative," in *JNES* 44 no.3(1985); 193-204; Marilyn R. Waldman,"New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'ān," *MW* 1(1985): 1-16.

انظر الدراسة حول النبي سليمان لحمادي المسعودي «النصوص المقدّسة وتوالد القصص» في **الفكر العربي المعاصر**، عدد ١١٢-١١٣ (٢٠٠٢): ١١٠-١٢٤.

(٤٢) 'Isa Boullata, *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (Richmond, 2002).

(٤٣) Michael Sells, "A Literary Approach to the Hymnic Sūras of the Qur'ān: Spirit Gender and Aural Intertextuality" in *'Isā Boullata, Ibid.* 3-26. See also Michael Sells "Sound, Spirit, and Gender in Surat al-Qadr," *JAOS* 2(1991): 239-59; and "Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri'a" *Arabica* 60(1993): 403-430.

قراءة شكل الوحدات الأدبيّة وشرحها، ودراسة الأسلوب الكامن خلف المادة اللغويّة ودلالاتها وتحليل السرد القصصي، للآيات الثلاث والستين الأولى في سورة آل عمران. وقد استغنيت عن قراءة سورة آل عمران ككل لأن السورة (وهي مدنيّة طويلة: ٢٠٠ آية) مركّبة، لم تنزل في زمنٍ واحد. لذلك لن أقدّم عرضاً للوحدات كما فعلت في عرض بناء سورة مريم، بل سأقوم بعرض مجموعة الآيات- بالقراءة الصحيحة - حين أقوم بشرح النصوص وتأويلها. ثمّ إنّ الآيات التي تتعلّق بطفولة مريم في أوّل سورة آل عمران مهمّة جدّاً لاكتمال صورة شخصيّة مريم وقصّتها، وهذه النصوص، كما يبدو، تَجهد في تأويل مواضيع سبق أن نزلت في سورة مريم. وتحتوي الآيات على إعادة سرديّة قصّة طفولة مريم المعروفة في المسيحيّة المبكّرة، وإن أزيحت من الأناجيل الرسميّة، إلا أنها برزت في الفنون المعيشة كفن الترتيل الليترجي وفن التصوير الأيقوني، وهنا لها تنزيل في القرآن الكريم. ويعدّ إنجيل يعقوب التمهيدي مرجعيّة من القرن الثاني الميلادي لقصّة طفولة العذراء مريم، والتي لها، كما يبدو، صلة وثيقة بالقصّة القرآنيّة لطفولة مريم. فيبدو أن سيناريو القصة كما ترد في القرآن الكريم يتواقف مع سيناريو القصّة المعروفة في إنجيل يعقوب التمهيدي، ويخرج عن سيناريو القصّة في لحظة من لحظات الزمن الروائي مما يكشف عن المتغاير في الرواية القرآنيّة، ويعكس الموقف العقدي للقرآن الكريم والقِيَم المتأصّلة في البناء الألسني للغة العربيّة.

وتدفع الدراسة، في الفصل الأخير، في اتّجاه استجابة المسلمين لآية واحدة تتميّز بها شخصيّة السيدة مريم على الشخصيّات النسائيّة القرآنيّة الأخرى. وهذه الاستجابة التي تتعلّق بتلقّي النصّ عند المسلمين واستقباله نقرأها في النوع الأدبي التقليدي الذي تطوّر إلى علم التفسير.[44] وتتمثّل أهميّة التفاسير الكلاسيكيّة

---

(٤٤) See Andrew Rippin Ed., *The Qur'ān: Formative Interpretation*, (Aldershot, 1999) X1. See also, Rippin, "The Qur'ān as literature: perils, pitfalls and prospects," *BSMESB X (1983): 38-47.*

التقليديّة والمحدثة بالمكانة الكبيرة التي تحتلّها لدى المسلمين وعلماء الإسلاميّات الغربيين، وفي الدور الذي يقوم به المفسّر كصلة وصل بين النصّ القديم والقارئ المعاصر.

ويفرّق نصر حامد أبو زيد، صاحب مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، بين التأويل والتفسير، فيربط الأوّل بمنهج الاستقراء بينما يربط الثاني، بشكل رئيسي، بالنقل والرواية. بكلام أبو زيد:

«إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يكمن بُعدٌ أصيل من أبعاد عمليّة التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النصّ والكشف عن دلالته. وليس دور القارئ أو المؤوّل هنا دوراً مطلقاً يتحوّل بالتأويل إلى أن يكون إخضاعاً للنصّ لأهواء الذات، بل لا بدّ أن يعتمد «التأويل» على معرفة في العلوم الضروريّة المتعلّقة بالنصّ والتي تندرج تحت مفهوم «التفسير». إن المؤوّل لا بدّ أن يكون على علم بالتفسير يمكّنه من «التأويل» المقبول للنصّ، وهو التأويل الذي لا يُخضِع النصّ لأهواء الذات وميول المؤوّل الشخصيّة والأيديولوجيّة وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النصّ ومفهومه». (٤٥)

إذاً تحتاج دراسة أيّ بحث قرآني إلى منهجين: منهج النقل والرواية لأنه يتعلّق بهؤلاء العلماء الذين كانوا أقرب إلى النصّ من القارئ المعاصر ولأنهم اجتهدوا في قراءة النصّ والاستجابة له كلٌّ من منطلقه العلمي المتخصّص. فأهل النقل ناقشوا القراءات، وقدّموا لنا معاني الكلمات التي صعبت حتى على المسلمين الأوائل، ورجّحوا بعض معاني الكلمات دون الأخرى مع الاستشهاد اللغوي، ورجعوا في المصطلحات القرآنية والأداة البيانيّة إلى أساليب الشعر العربي الجاهلي. والرواية لأنها الطريقة العلميّة التي تستقرئ النصّ في كلّ زمن

(٤٥) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ط.٣. (بيروت، ١٩٩٦) ٢٣٤.

مع ضرورة تطبيق النظريات الأدبيّة الحديثة ونظريات النقد الأدبي لنتفاعل مع النص من جديد كقرّاء في أوائل القرن الواحد والعشرين لنا اهتماماتنا الجديدة وقضايانا الأدبيّة الهادفة.

في هذا الفصل الأخير نختار مجموعة من المفسّرين الكلاسيكيّين والمحدَثين، لنقرأ تفسيرهم وتأويلهم لسِمَة من السِّمات المريميّة المعروفة. وستأخذ الدراسة فرصة إعمال الشكّ أو ما أسمّيه النقد النِسوي، لأجل الكشف عن موقف المفسّرين الثقافي من مشاركة السيّدة مريم على أعلى مستوى ديني، وهو تلقّيها الوحي من الله تعالى عن طريق الرسول، وللنظر إلى أيّ مدى يعبّر المفسّر عن موقفٍ منحاز بسبب المعطيات الثقافيّة والحضاريّة في زمنه. فبكلام الأستاذة باربرة شتووسر:

«لا يمكن تصنيف التفسير الرسمي- سابقاً وحاليّاً- ولا أيّ أدب قاعدته القرآن في أشكال أخرى- كـ«تأويل» بمعنى التحليلي و/أو البحث الحيادي. فمعظم أو كلّ الكتابات تعتبر امتداداً للكتاب المقدّس... أيّ جزءاً من إنتاجيّته... لذلك يعتبر (في المعنى الحديث للنقد الكتابي) هؤلاء المفسّرون أنفسهم بحاجة إلى تأويل». [٤٦]

إضافةً إلى هذا النقص في المنظور الحديث، يستمرّ المفسّر منذ العصر الكلاسيكي في تفسير السور القرآنيّة بالتسلسل آية بعد آية، أيّ يقدّم المفسّر الآية أو جزءاً منها، ويُلحِقها بالتفسير، وهي طريقة توقع في فخّ «الذرّية،» أيّ اللجوء إلى العناصر البسيطة الكثيرة مستلّة من سياقها العامّ في خطاب السورة، مع أن بعضهم أحالوه، من وقت لآخر، إلى كلمات واستخدامات أخرى في تفسيرهم. وسأقوم في هذه الدراسة بقراءة جديدة لسورة مريم أحاذر فيها من المنهج الذرّي

(٤٦) Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'ān, Traditions, and Interpretations*, (Oxford, 1994) 4.

فأقسّم السورة على شكل وحدات أدبيّة، وأولي انتباهاً خاصّاً لخِطاب السورة لأميّز بين صوت السرد والحكاية، باعتبار الخطاب هو مرحلة من مراحل تطوّر التواصل بين النبي والمتلقّي فنصل إلى فهم تقريبي للنصوص المترابطة منطقيّاً والكامنة في باطن النصّ.

ولقد قمتُ بالتحرّي عن استجابة المفسّرين لسمة مريميّة، وهي «تلقّي مريم الوحي من الله» عن طريق «رسول الله» الذي ظهر لمريم على شكل بشر سويّ يحدّثها ويتحاور معها، و هو ما أوّله بعض العلماء المسلمين بأنه من علامات النبوّة. إذ إن من المتفق عليه بين علماء المسلمين أن إرسال ملك الوحي أمين السماء جبريل عليه السلام لا يكون إلا لنبيّ أو رسول، وهنا النصّ واضح في أنه أُرسل إلى مريم جبريل وجرى بينهما الحوار..

ومسألة «نبوّة مريم» ليست خارجة عن مخيال «تاريخ الخلاص» في الأديان الساميّة، وذلك أن ميريام، أخت هارون وموسى، التي كانت أوّل شخصيّة نسائيّة كِتابيّة لُقّبت بالنبيّة، أصبحت مثالاً (برادايم) للتراث النبوي الأنثوي (الشرائع ٣٤ : ١٠).(٤٧)

واخترتُ مجموعةً من المفسّرين الذين ناقشوا نبوّة مريم من هذا الباب (ابن حَزْم والقُرْطُبي الأندلسي) ونـاقش من السنّة والشيعة الأكثريّة ممن رفضوا الموضوع بتاتاً: من الطبري في القرن العاشر الميلادي إلى الطباطبائي في القرن العشرين. وسيعطينا هذا الفصل السابع والأخير فرصة تقدير، وفي الوقت نفسه، نقد أدبيات التفاسير القرآنيّة، التي تفصح عن أهميّة الدور المرحلي الذي يلعبه المفسّر في تأويل النصّ.

ورأيتُ، في دراسة الأنثوي والأموميّ من خلال معالم مريم القرآنيّة، أن البحث في علوم القرآن يأخذ الحيّز الأكبر في الدراسة مع القراءة الأدبيّة النِسويّة. وهذا يدلّ على أننا سنصل في هذه الدراسة إلى المعاني والصور للأنثوي

---

(٤٧) For further biblical sources on Miriam, see Miriam 1 in *Women in Scripture* edits.Carol Meyer et als. (Michigan, 2000) 127-129.

والأموميّ في قصّة مريم. فالعمل بالأداة المعرفيّة الرصينة للبحث في علم النصّ المقدّس، وهنا علوم القرآن، التي تطوّرت على يد علماء المسلمين كما على يد العلماء الألمان حديثاً، سيأخذنا إلى إمعان النظر في المعاني المتنوّعة والغنيّة في الآيات التي استحضرت مريم لأنوثتها ولأمومتها من ذاكرة الكتاب (السماوي) كما ترجمت في التعبير القرآني ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ﴾.

وقد برز الاهتمام بمكانة مريم في القرآن الكريم في الغرب لأجل الحوار بين الأديان.[٤٨] فقد ساهم الأب الروحي لـ«الحوار المسيحي - الإسلامي»، العالم لويس ماسينيون، بشكل جوهري في الاهتمام الرسمي وغير الرسمي بمريم في الإسلام.[٤٩] وهناك اهتمام آخر بمقارنة مريم بالسيّدة فاطمة الزهراء في التراث الأدبي الشيعي، كما عبّرت عنه الأستاذة الأميركيّة جاين ماكّوليف في مقالة،[٥٠] وهي الأستاذة الأميركيّة التي قامت بجهد كبير في تحرير أوّل موسوعة قرآنية باللغة الإنكليزيّة.[٥١] وقد شاركت جاين سميث وإيفون حدّاد في كتابة مقال عن العذراء مريم في التقليد الإسلامي، وقد أشارتا، في المقال، إلى الحاجة الملحّة لإجراء دراسات أثنوغرافيّة تظهر لنا بوضوح كيف يعيش المسلمون والمسلمات

---

(٤٨) See Tim Winter, « Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim-Catholic Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 26:3-4 (1999): 439-469. Neal Robinson, « Massignon, Vatican 11 and Islam as an Abrahamic Religion, » in *Islam and Cristian Muslim Relations* (Birmingham, 1991): 182-205; Samir Khalīl, "Queque expressions de la picte marial conteporaine chez lez Musulmans d'Egypte (et d'Iraq), » in *Maria Nell'Ebraismo E Nell'Islam Oggi*. (Rome, 1986): 142-166; R. J. McCarthy, « Mary in Islam, » in *Mary's Place in Christian Dialogue* (Connecticut, 1982): 202-213; Georg Anawati, "Islam and the Immaculate conception," in *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Signifcance* edited by O'Conner (Indiana, 1958): 447-461; 'Abd al-Jalīl, *Marie et L'Islam* (Paris, 1950).

(٤٩) See Louis Massignon, "Le signe marial," in *Rythme du Monde* 3(1948): 7-16. See also Neal Robinson, « Massignon, Vatican 11 and Islam as an Abrahamic Religion, » in *Islam and Cristian Muslim Relations, op.cit.*

(٥٠) Jane Dammens McAuliffe, "Chosen of all women: Mary and Fāṭima in Qur'anic Exegesis," *Islamochristiana* 7(1981): 19-28.

(٥١) صدرت الموسوعة عن دار بريل العريقة في الدراسات القرآنيّة في لايدن في هولندا. وقد اكتملت أجزاء الموسوعة الخمسة.

في المجتمعات الإسلاميّة تقواهم في مريم.[٥٢]

أما العالمة القديرة في التصوّف الإسلامي الراحلة آن ماري شيمل فقد قامت بتعريفنا إلى تكريم المتصوّفين للسيدة مريم. ففي التصوّف الإسلامي تصبح مريم شخصيّة ترمز إلى القِيَم الروحيّة العالية ونموذجاً «غير متعلّق بالاهتمامات الدنيويّة.»[٥٣] ولعل أفضل ما كتب في موضوع المرأة والقرآن في اللغة العربيّة واللغات الأوروبيّة، وخصّص لمريم فصلاً جيّداً، هو للأستاذة الألمانيّة في جامعة جورج تاون، باربرة شتووسر.[٥٤] ويجدر بنا لفت النظر إلى جهد الأب نيل روبنسون الذي كتب عدة مقالات في مسائل عَقَديّة تتعلّق باللاهوت المريمي في آداب التفاسير الكلاسيكيّة.[٥٥]

بينما توجّه عالمات الغرب اهتمامهنّ بمريم أمّ عيسى لتنشيط الرابط الكبير بين المسيحيّة والإسلام، نجد أن العالمات المسلمات منشغلات بتأويل آيات قرآنيّة معيّنة، بغية تحرير بعض المفاهيم المتحيّزة ضدّ المرأة في التفاسير. وقد ساهمت هذه التأويلات إلى حدٍّ ما في فهم رسالة المساواة الإنسانيّة والأخلاقيّة بين الذكر والأنثى في القرآن الكريم.[٥٦] وقد كتبت أستاذة الدراسات القرآنيّة

---

(٥٢) Jane Smith and Yvonne Haddad, "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary," in *MW* 79 (1989): 487-505.

(٥٣) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimentions of Islam* (North Carolin, 1975).

(٥٤) Barbara Stowasser, *Women in the Qur'ān, Traditions and Interpretation* (New York, 1994).

(٥٥) Neal Robinson, "Jesus and Mary in the Qur'an: Some Neglected Affinities," *Religion* 20 (1990): 161-175; "Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Virginal Conception," *Islamochristiana* 14(1988): 1-16 and "'Abd al-Razzāq al-Qāshānī's Comments on Sūra Nineteen(1-4)," *Islamochristiana* 17(1991): 21-33.

(٥٦) انظر فريدة بناني وزينب معادي، **مختارات من النصوص المقدّسة المرسّخة للحقوق الإنسانية في الإسلام**، ورشة عمل بإشراف الناشطة فاطمة المرنيسي (الرباط، ١٩٩٥)؛ لمقاربة تاريخيّة لموضوع المرأة والجندر في الإسلام انظر ليلى أحمد، **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخيّة لقضيّة جدليّة حديثة**، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. ولمقاربة محافظة لتحرير المرأة في الإسلام، من وجهة نظر تقليدية، انظر عبد الحليم أبو شقّة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم**، ج. ٤. (الكويت، ١٩٩٢).

الراحلة بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن، ت١٩٩٨) في «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة،» ونشرت سلسلة من الكتب حول تراجم نساء النبيّ وأمّه وشخصيّات في صدرالإسلام كانت قريبة من بيت النبوّة.(٥٧) لكنّ بنت الشاطئ لم تُعِر الشخصيّة المريميّة اهتمامها، ومن المؤسف أن الكثير من الدارسات المسلمات اللواتي عملن على إعادة قراءة بعض الآيات القرآنيّة وتأويلها، من منظور النِسويّة، ماكُنّ مدرّبات في العلوم القرآنيّة والمنهجيّة الأدبيّة لدراسة النصّ المقدّس، ولذلك لم ينجحن في الجمع مثلاً بين التقليد الإسلامي للقراءة والتأويل الحديث، باستخدام المناهج الأدبيّة الحديثة، فمن الطبيعي أن لا تأخذ أعمالهن بالجدّية لافتقارهن إلى الشرعيّة التي بقيت بيد العلماء من الرجال.(٥٨) وخير مِثال ناجح على استخدام المرجعيّة الإسلاميّة لنقد التراث المتحيّز ضدّ المرأة هو ما قامت به عالمة الاجتماع المغربيّة الناشطة لحقوق المرأة في الإسلام، فاطمة المرنيسي، حين استعانت لأوّل مرّة في تاريخ الإسلام بـ«علم الرجال» أو ما يسمّى بـ«علم الجرح والتعديل» لمصلحة المرأة في الإسلام، فقامت بنقد سند حديثين شاركا في استمرارالنظرة السلبيّة لمشاركة المرأة في السياسة.(٥٩)

تقع أهميّة هذه الدراسة في أنها تدرس، للمرّة الأولى، الآيات القرآنية التي تتعلق بنصوص السيّدة مريم في أبعادها الأدبيّة والنِسويّة التي تتعلّق بالأنثوي والأمّومي. ومن شأن علوم القرآن والقراءة الأدبيّة النقديّة النِسويّة للموضوع أن

---

(٥٧) انظر بنت الشاطئ، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة،» (القاهرة، ١٩٦٧) وعن نساء بيت النبيّ انظر أيضاً بنت الشاطئ، سلسلة تراجم بيت النبوّة، (القاهرة، د.ت.)

(٥٨) لمفهوم «المرأة» في القرآن، انظر:

Amīna Wadūd Muḥsin, *Qur'ān and Woman*, (Kuala Lumpur, 1992).

ولمفهوم «القوامة» في القرآن، انظر:

'Azīza al-Hibrī's article, "An Introduction to Muslim Women's Rights," in *Windows of Faith*, edit. Gisela Webb, (Syacuse, 2000): 51-71.

(٥٩) Fāṭima Mernissī, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Transl. Mary Jo Lakeland, (US, 1991).

تحلّ الخيوط والألغاز حول اللغة المجازيّة القرآنيّة والمعاني المتعلّقة بمفهومي الأنثوي والأموميّ من خلال معالم شخصيّة مريم. فالسؤال الذي يطرح نفسه في كلّ خطوة من تطور البحث هو هل صورة الأنثى والأمّ تعكس، من خلال صورة أكثر النساء هيبةً في القرآن، صورة قامعة أم محرّرة للمرأة المسلمة؟ أم أن الأنوثة، كما تسأل المحلّلة النفسيّة والألسنيّة والسيميائيّة جوليا كريستيفا، مُعرَّفة بيولوجيّاً أو علائقيّاً بهذا المهمّش في النظام الأبوي الرمزي؟[٦٠]

وأشير في خاتمة هذا الفصل إلى أن دراستي هذه، وهي أطروحة دكتوراه كتبت باللغة الإنكليزيّة - ثم قمتُ بنفسي بترجمتها إلى اللغة العربيّة صيف ٢٠٠٧- أُعِدّت على فترة طويلة بسبب صعوبة الموضوع، وبسبب النقلة التي كان عليّ القيام بها دائماً لترجمة النصوص الكلاسيكيّة من لغتها الأمّ إلى اللغة الإنكليزيّة. وهي عبارة عن دراسة أدبيّة استحضرت لها نظريّات متعدّدة لفهم بناء العلاقات الداخليّة للنصّ وللسورة والآيات التي نزلت قرآناً في مريم؛ وكما يقول الشيخ أمين الخولي في القرآن، «إنّه كتاب العربيّة الأكبر وأثره الأدبي العظيم.»[٦١] فإن أيّة دراسة في النصّ هي دراسة يجب أن تقوم في جوهر وطبيعة القرآن، «بوصفه نصّاً لغويّاً»، وطبيعة القرآن من هذه الناحية تسمح بالتعامل مع اللغة بوصفها موضوعاً يخضع لشروط البحث العلمي، فاللغة وسيلة اتّصال، وتقديس الرسالة لا يمنع من البحث في أداة الاتّصال ذاتها. فالدراسة إذاً تتمّ بشكل رئيسي من خلال البناء اللغوي ومعاني الآيات التي تصوّر رحلة مريم لتحقّق ذاتها في الأمومة في السورة التي أُعطيت اسم مريم، والتي رجع إليها الخطاب القرآني في سرده لطفولة مريم ودخولها المحراب كما هي في سورة آل عمران. فرحلة مريم إلى المكان القصيّ حيث تقابل صورةُ خصوبتها صورةَ خصوبة الأرض، تثير السؤال حول ما إذا كانت الصفات الأنثويّة هي عناصر

---

(٦٠) See Julia Kristeva, "From One Identity to an Other," in *Desire in language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edit. Leon S. Roudiez (New York, 1980) 6-7.

(٦١) أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، (القاهرة، ١٩٦١) ٢٢٩.

بيولوجيّة فقط. وهذه المسألة مدار نقاش بين فريقين من الباحثات منذ زمن، فريق القائلات بالجوهري الذي في المرأة (من اللواتي يناقشن أن الأنوثة تسكن في الجسد)، وفريق القائلات بالبناء الثقافي الذي فيها (من اللواتي يناقشن في أن الأنوثة مركّب اجتماعي يمكن فصله عن الجسد).[٦٢] ومن المثير أن الموقفين يولّدان نقاشات مثمرة تفيد في تمكين النساء في عدّة قضايا.[٦٣]

ويحيل النقد الأدبي النِسْويّ إلى كل بناء لغوي وأسلوبي وروائي يرى العلاقة بين الجنسين علاقة قائمة على تراتبيّة متسلّطة وعلى الخضوع والقمع. ويحذّر هذا النقد من التفاسير التي تؤوّل - خارج سياق الحكاية والخطاب (داخل خطاب السورة كما داخل خطاب القرآن)- كما في مقولة «وليس الذكر كالأنثى» التي أُوّلت تأويلاً يضع الجنسين في علاقة تضادّ ثنائيّة، ويخرج عن سياق خطاب السرد والمتن الحكائي المحدّد في زمن النذر. وهذا الأمر يثير السؤال الأساسي حول أهميّة السياق في السورة وإعادة تشكّله في سياقات أخرى وطبيعة التحيّز الذي يعالجه الخطاب القرآني بين الجنسين في الشأن العام كما في المساحة الدينيّة المعلنة. كما يبرز سؤالٌ حول المساواة بين الذكر والأنثى في منح المجال الفكري والخلاّقي والطقوسي وغيرها مما يحتاج إليه الإنسان لحمل التكليف. وقد أُشير إلى الأخير في صورة بديعة لشخصيّة مريم وهي تهزّ «بجذع النخلة» إليها لإطعام نفسها بنفسها. وستحاول هذه الدراسة الإجابة عن أسئلة نقديّة نِسويّة من هذا النوع من خلال صورة المرأة المسمّاة والمثال، السيّدة مريم (عليها السلام).

---

(٦٢) See Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity*, (New York, 1990); Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, (New York, 1989); Gayatri Chakravorty Spivak, with Ellen Rooney, "In a Word: Interview," in *Difference* 1.2 (1989) [special issue on essentialism].

(٦٣) Rebecca F. Stern, "Feminine," *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*, edit. Elizabeth Kowaleski-Wallace, (US,1997) 151.

الفصل الثاني

سورة مريم

شكل الوحدات الأدبية

في بداية كلّ سورة في النسخة المِصرية الرسمية للمصحف القرآني،[1] هناك اسم السورة، وعدد الآيات، ومكان نزول الآيات (مكة أو المدينة)، وموقع السورة في الترتيب العثماني.[2] حسب تقسيم تيودور نولدكه للسور المكيّة،[3] فإن سورة مريم ترتبط في زمن التنزيل بالمرحلة المكّية الوسطى؛[4] وتندرج

(١) القراءة الأكثر قبولاً رسمياً هي رواية حفص عن عاصم وهذه الرواية هي أساس النسخة المصرية التي أصبحت منذ عام ١٩٢٣ النسخة المعتمد عليها رسمياً. عن القراآت السبع انظر، أبو عمر عثمان بن سعيد الداني، **كتاب التيسير في القراآت السبع**. تحرير أوتو بريتزل. نسخة بيلوتيكا إسلاميكا. الجزء ١. (إستمبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠).

(٢) See Gerhard Böwering, « Chronology and the Qur'an », *EQ* 1(2001) 316-335.

(٣) تنقسم حسب نولدكه السور المكيّة إلى ثلاث مراحل: المرحلة المكّية الأولى والوسطى والأخيرة. ويندرج في المرحلة الوسطى السور التالية: ٥٤، ٣٧، ٧١، ٧٦، ٤٤، ٥٠، ٢٠، ٢٦، ١٥، ١٩، ٣٨، ٣٦، ٤٣، ٧٢، ٦٧، ٢٣، ٢١، ٢٥، ١٧، ٢٧ و١٨. وتبدأ ٩ سور من أصل ٢٠ سورة في الأحرف المتقاطعة في أوائل السور. أنظر، تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، (بيروت: كونرد-أديتور ستيفتونغ، ٢٠٠٤) ٤٤.
See, Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Bd.1. (New York, 1981) 66-164.

(٤) حسب المصادر الإسلامية الكلاسيكية، أدرج نولدكه سورة مريم في المرحلة المكّية الوسطى في عام ٦١٦ أو ٦١٧. ففي العام السابع أو الثامن من الدعوة النبويّة قام المسلمون بالهجرة إلى الحبشة ، وهناك حسب رواية ابن إسحق قرأت الجزء الأوّل من سورة مريم أمام نجاشي الحبشة. انظر، السيرة النبويّة لابن هشام، حققها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شبلي، المجلّد الأول. (بيروت، د.ت.)

حسب الترتيب العثماني بين سورة الكهف (١٨) وسورة طه (٢٠) والأنبياء (٢١).[٥]

ويشير جلال الدين السيوطي، حسب رواية ابن مسعود عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، أن سورة بني إسرائيل (١٧) وسورة الكهف (١٨) وسورة مريم (١٩) وسورة طه (٢٠) وسورة الأنبياء (٢١) هي من السور الأولى التي نزلت دفعةً واحدة، أي بعبارة الحديث هي «العِتاق الأول وهنّ من تلادي،» فذكر ابن مسعود أنها نزلت نسقاً كما استقرّ ترتيبها.[٦] أما البسملة في بداية كل سورة، كما في القرآن الكريم كلّه (ما عدا سورة التوبة)، هي فقط علامة مطلع كل سورة وليس نهايتها.

أما الأحرف المقطّعة في فواتح السور فهي الأحرف التي تُفتتح بها أكثر السور المكّيّة وبعض السور المدنية. وتظهر بعضها كمجموعة أحرف مثل ألف لام ميم، ألف لام راء، طاء سين ميم، ملحقة بذكر القرآن أو الكتاب أو الذكر الحكيم. أمّا الأحرف المقطّعة في سورة مريم، كاف هاء ياء عين صاد، فهي غير ملحقة بأية صيغة لذِكر القرآن أو التنزيل.[٧] ونظام «الفواصل» في أواخر الآيات واحدة موزّعة بين الياء المشدّدة منتهية بألف ومدّ، «ايّا»- محافظةً على حرف القافية في اسم زكريّا- باستثناء النون والميم اللتين تظهران في آيات التعقيب، وبين الدال المشدّدة منتهية بألف ومدّ في النهاية الحجاجيّة الرصينة اللهجة. وتعتبر الياء المشدّدة الغالبة في السورة وهي فاصلة نادرة في القرآن الكريم – وإن كانت ياء ممدودة رخيّة – فهي من أكثر الفواصل صعوبة عند الوقف؛ على عكس المدّ اللين مثل «يمترون» أو مدّ العارض للسكون كما في «مستقيم».

---

(٥) هناك قائمة لتاريخ تنزيل السور وقاربات بين ميور، نولدكه، غريم، والنسخة المصرية الرسمية في Bell and Watt, *Intoduction to the Qur'ān*, (Edinburgh, 1977) 205-213.

(٦) أنظر جلال الدين السيوطي، الإتقان، ١ (١٩٩٧) ١٧٨.

(٧) السور التي لا يتصدرها بعد الأحرف المقطّعة ذكر القرآن أو التنزيل هي سورة العنكبوت وسورة الروم.

بعد هذه التقدمة لموقع سورة مريم في المصحف القرآني، سنجري بهذا الفصل تحليلاً استقرائيّاً وأدبيّاً للوحدات السرديّة في سورة مريم. وسيقوم هذا التحليل بالاهتمام خصوصاً بطبيعة الوحدات التي سبقت للتلاوة الشفاهيّة: في الجزء الأوّل سنقدّم عرضاً للسورة بشكل سلسلة متعاقبة لوحدات الآيات التي نستطيع تمييزها شكلاً وموضوعاً، وسنشير إلى الفواصل التي تشكل علامة ربط وفصل بين الآيات والوحدات المستقلة. وسنقوم في الجزء الثاني بشرح وفحص العلاقة والترابط بين القسم القصصي من جهة، والقسم الحجاجي من جهة أخرى. وفي الجزء الثالث سنناقش صياغة الشكل في وحدات السورة، وخصائص الموضوع، والنوع الأدبي للوحدة الصغيرة وللسورة ككل. أما الجزء الرابع والأخير فسنفحص فيه عناصر الوحدة العضويّة في الشكل والترابط المنطقي (التجانس) بين جزءَيْ السورة، الجزء القصصي والجزء الحجاجي لنصل إلى نتيجة تقريبيّة لشكل بناء السورة، وتماسك وحداتها، ووظيفتها ككل.

١.٢ عرض السورة على شكل وحدات مستقلة ومترابطة

إن عرض سورة مريم كمجموعة وحدات له غرضان هما:

أوّلاً: قراءة السرد القصصي من حيث هو خطاب، وثانياً: الكشف عن بنية الوحدات البلاغية وبناء آياتها.

سأحذو في قراءة السورة والوحدات والآيات حذو الأستاذة أنجيليكا نويفرث في قراءتها للسور المكّيّة في القرآن الكريم،[٨] وهذا سيساعدنا على شرح الأشكال الأدبية والشفاهيّة للوحدات، وعلى الكشف عن طبيعة السورة وبنائها الموضوعي وترابطها المنطقي. وسأقوم بفحص السورة والآية بوصفها وحدة تلقاها الرسول للشكل النهائي للتواصل الرسمي مع المتلقّي في تبليغ آيات التنزيل. وسأوجّه الاهتمام الخاص إلى عملية التواصل هذه على المستوى نفسه

(٨) Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, (Berlin: Walter De Gruyter, 1981).

مع الاهتمام بالمجموعة كوحدة مستقلة في موضوعها، وحدة للتنزيل وُصفت كذلك في القرآن الكريم؛ هذه الوحدة لمجموعة آيات مستقلّة في هذا الشكل للكلام تعتبرعمود بناء السورة. وسأقوم بتقسيم الآية إلى جمل قصيرة تسمّى «كولون» أي الوحدة الصغيرة للكلام الذي يعطي معنىً بشكل مستقلّ عمّا قبلها وعمّا بعدها، ويشكّل «الكولون» الأخير أهميّة بنوع خاص. ويُعتبر «التحليل الكولومتري» أن وحدة الكلام هي الجملة، لكن في موقع الجمل القصيرة، والتي تشكل وحدات موزونة، أو في مواقع الجمل التي تتشكل من أجزاء طويلة منقسمة إلى أكثر من وحدات موزونة تصبح عندئذ «الكولونات» أكثر من الجمل.

لقد حذت الأستاذة نويفرت في القراءة الكولومتريّة على منهج العالم إدوارد نوردن، الذي أعاد اكتشاف «التحليل الكولومتري» ليقعّد على أساسه تحليل نصوص يونانية ولاتينيّة شعائريّة؛ فحين كان المنشدون اليونان يُقدمون على الكلام المُقْنِع كان جلّ همّهم إبقاء شكل الوحدات الكلامية قصيرة لإلقائها في نَفَس واحد، ولإنشادها بصوت عالٍ، وللقيام بالوقف دون انقطاع النفس. وعلى سبيل التذكير فالأستاذة نويفرت هي التي وضعت أطروحة أن القرآن بما أن غايته هي التلاوة الشفاهية، فبناؤه حتماً يجب أن يكون على «شكل كولومتري.» و«التقسيم الكولومتري» ليس بالضبط كقاعدة «الوقف والابتداء» التي تقسم النصّ القرآني إلى أربعة أنواع من الجمل التي تتصف باستقلالها أو اعتمادها في تركيب الجمل ومعانيها على ما يسبق الآية أو ما يلحق بها من الآيات. وتختلف هذه القاعدة عن التجويد، وهو النظام الذي تنتظم به القراءة الصحيحة للقرآن الكريم، بأنها تعمل على حفظ وضوح المعنى وليس دقّة الصوت.[٩]

---

(٩) لقواعد الوقف والابتداء وموقف القرّاء الرسميين انظر السيوطي، **الإتقان**، ١(١٩٩٧) ٢٤٣. وللمراجع عن علم التجويد، انظر، محمّد بين الجزري، **التمهيد في علم التجويد**، تحرير غانم قدّوري حمد (بغداد: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٦).
لدراسة شاملة حول فن ترتيل القرآن، انظر:
Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'ān* (Cairo, 2001).

وتتصف آيات سورة مريم كما سنرى، وبعد قراءتها القراءة الصحيحة، بأسلوب نصف - شعريّ،[١٠] وفي شكل بنائها تنقسم من ٢ الى ٤ كولونات لتنتهي في ياء مشدّدة رخيّة في آن واحد (إيّا/ أدّا) وهي تقفية نادرة في أواخر فواصل آيات القرآن الكريم. وتدخل على الآية ٧٥ الى آخر الآيات أحرف متناغمة الأصوات، غير الياء المشدّدة، ليتحوّل السياق إلى نمط صوتي خفيف اي - او- آ.

سيلاحظ القارئ خطوطاً صغيرة سوداء وضعت بين الوحدات للفصل فيما بينها؛ أما الخطوط السوداء المقطّعة فيقصد منها الإشارة إلى نهاية سردية وبداية سردية تالية وإلى التعليق بعد نهاية المتن الحكائي، وتحديد الآيات المدنية المضافة.[١١] وعلينا نحن القرّاء، أن نولي أمر الفاصلة في أواخر الآيات، كالياء المشدّدة الرخيّة، عناية خاصة وذلك لأنها تضفي على السورة قيمة صوتية منتظمة

---

(١٠) وإن كان في سورة مريم انتظام بسبب تناسب (وتنوّع) الإيقاع الموسيقي، وتكرار صوتي في الحرف والكلمة والقوالب التعبيرية، وتناسق بين الوحدات السرديّة التي تبدأ بالجناس الاستهلالي ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾، وفي تلك الخطبة الاستنتاجيّة التي تبدأ بـ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا﴾، إلا أن هذا الانتظام يفتقر إلى الوزن الموحّد الذي نجده في الشعر ويفتقر إلى القافية الموحّدة، لكن التوازن الذي يجاوز أحياناً جمال الوزن هو ما يعطي هذه السورة إيقاعها الخاصّ . والمقصود بالإيقاع كما يقول الدكتور تمّام حسّان «هو إيقاع في نطاق التوازن لا في نطاق الوزن. فالوزن في العربيّة للشعر والتوازن في الإيقاع للنثر. والذي في القرآن متوازن لا موزون.» ويشرح أن الإيقاع في القرآن «هو التوازن الناشئ عن تقارب الشبه بين المسافات الفاصلة بين كل نبر ونبر ثم ترى من بعد أن هذا التوازن هو مصدر رشاقة الأسلوب وسبب ارتياح النفس له واحتفائها به.» للفرق بين الوزن والتوازن انظر، د. تمام حسّان، **البيان في روائع القرآن**، (القاهرة، ٢٠٠٠) ١٨٩. لنفي الصلة بين وزن القرآن ووزن الشعر انظر رأي الباقلاّني في الحقائق التي تتّصل بنظرية الشعر في محمد زغلول سلام، **أثر القرآن في تطوّر النقد الأدبي** ، (القاهرة، ١٩٦٨) ص. ٢٧٧-٢٧٨.

وهنا أشكر الأستاذ شاهر الحلبي من المعهد الأنطوني على تعريفه وشرحه لي عن الإنشاد الديني وعناصره وعلى قراءتنا معاً لسورة مريم في إيقاعاتها المتنوّعة.

(١١) يشير السيوطي في **الإتقان** إلى الآيات المكية التي أضيفت إلى السور المدنيّة والآيات المدنيّة التي أضيفت إلى الآيات المكّيّة. أنظر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحرير محمّد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧، الجزء الأوّل ص٣٨-٥٠).

ذات وظيفة أدائيّة. وتقع أهمية الفاصلة في قدرتها على عزل - بسبب نظام التقفية والفواصل- الوحدات فيما بينها، وعلى الكشف صوتيّاً عن الوحدات المترابطة أو غير المترابطة في الموضوع. وعلينا أن نميّز بين ما نقوم به في قراءة الآيات بهذا الشكل الحديث وموضعتها كوحدات، في الشكل السليم للقراءة، وبين الشكل الكلاسيكي الذي اعتاد عليه المفسّرون المسلمون في قراءتهم للآيات آية آية، واحدة بعد الأخرى، مع التفسير الذي يلحق بهذا التسلسل، دون إقامة الترابط بين وحداتها الجزئيّة مما يحوّل النصوص الى عناصر كثيرة متنافرة الأجزاء، فيفصل السورة الى «ذرّات» لا وحدات مترابطة منطقياً.(١٢)

باسم الله الرحمن الرحيم

القِسم القصصي (١)

١ كٓهيعٓصٓ (١)

٢ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ

---

٣ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا (١٤ آية)

٤ قَالَ: « رَبِّ

إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى

وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا

وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا

---

(١٢) أنظر رأي سلوى العوّا في الفصل الأوّل لدراستها الصادرة مؤخراً وهي تشير إلى التقصير في دراسة العلاقات النصّيّة للسور القرآنية وللقرآن ككل:

Salwa M.S. El-Awa, ***Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Stucture***, **(London and New York: Routledge, 2006)**

٥ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَالِيَ مِن وَرَآءِى
وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا
فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا
٦ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ
وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

---

٧ يَٰزَكَرِيَّآ :
« إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ
لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا »
٨ قَالَ : « رَبِّ
أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ
وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا
وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ؟»
٩ قَالَ : « كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ :
هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ
وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا »
١٠ قَالَ : « رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً !»
قَالَ : « ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا »
١١ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ
فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ

أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا

---

١٢ « يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ »
وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا
١٣ وَحَنَانٗا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةٗۖ
وَكَانَ تَقِيّٗا
١٤ وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَيۡهِ وَلَمۡ يَكُن جَبَّارًا عَصِيّٗا
١٥ وَسَلَٰمٌ عَلَيۡهِ يَوۡمَ وُلِدَ وَيَوۡمَ يَمُوتُ وَيَوۡمَ يُبۡعَثُ حَيّٗا

----

١٦ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ (١٧ آية)
إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا
١٧ فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا
فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا
فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا
١٨ قَالَتۡ: « إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ
إِن كُنتَ تَقِيّٗا »
١٩ قَالَ: « إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ
لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا »
٢٠ قَالَتۡ: « أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ
وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ
وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا »

٢١ قَالَ: « كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ :
هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ
وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا
وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا »

---

٢٢ فَحَمَلَتْهُ
فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا
٢٣ فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ :
« يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا
وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا »
٢٤ فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ :
« أَلَّا تَحْزَنِى
قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا
٢٥ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ
تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا
٢٦ فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا
فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ :
« إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا
فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا »

---

٢٧ فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ قَالُوا۟ :

« يَـٰمَرْيَمُ !
لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا
٢٨ يَـٰٓأُخْتَ هَـٰرُونَ !
مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ
وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا »
٢٩ فَأَشَارَتْ . . . إِلَيْهِ قَالُواْ :
« كَيْفَ نُكَلِّمُ
مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ؟»

---

٣٠ قَالَ : « إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ
ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَـٰبَ
وَجَعَلَنِى نَبِيًّا
٣١ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ
وَأَوْصَـٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا
٣٢ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى
وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا
٣٣ وَٱلسَّلَـٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا »

---

٣٤ ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ
قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ
٣٥ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَـٰنَهُۥٓ !

إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا
فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ « كُن فَيَكُونُ »
٣٦ وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ
فَٱعْبُدُوهُ
هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ

----

٣٧ فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ
فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟
مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ
٣٨ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ
يَوْمَ يَأْتُونَنَا
لَٰكِنِ ٱلظَّٰلِمُونَ ٱلْيَوْمَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ
٣٩ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ
إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ
وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
٤٠ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا
وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ

---

٤١ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ (٩ آيات)
إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا
٤٢ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ :

« يَٰٓأَبَتِ !
لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ
وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا

٤٣ يَٰٓأَبَتِ !
إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ
فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا

٤٤ يَٰٓأَبَتِ !
لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ
إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا

٤٥ يَٰٓأَبَتِ !
إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ
فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا »

٤٦ قَالَ : « أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ
لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ
وَٱهۡجُرۡنِي مَلِيّٗا »

٤٧ قَالَ : « سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ
سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ
رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا

٤٨ وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ
وَأَدۡعُواْ رَبِّي
عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيّٗا »

٤٩ فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ
وَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ
وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا

٥٠ وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا
وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا

---

٥١ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ (٣ آيات)
إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا
وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا

٥٢ وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ
وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا

٥٣ وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ
أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا

---

٥٤ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ (آيتان)
إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ
وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا

٥٥ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ
وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا

---

٥٦ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ (آيتان)

إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا

٥٧ وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا

----

٥٨ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ

مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٖ

وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡرَٰٓءِيلَ

وَمِمَّنۡ هَدَيۡنَا وَٱجۡتَبَيۡنَآۚ

إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْۤ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا

٥٩ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ

أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ

فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا

٦٠ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا

فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ

وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا

٦١ جَنَّٰتِ عَدۡنٍ

ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ

إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا

٦٢ لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمٗاۖ

وَلَهُمۡ رِزۡقُهُمۡ فِيهَا بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا

٦٣ تِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ

ٱلَّتِي نُورِثُ مِنۡ عِبَادِنَا

مَن كَانَ تَقِيًّا

---

٦٤ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ
لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا
وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ
وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا
٦٥ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ
هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا

القسم الحجاجي (١١)
٦٦ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ
« أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ؟»
٦٧ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ
أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ
وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا
٦٨ فَوَرَبِّكَ
لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ
ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا
٦٩ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ
أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا

٧٠ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا

----

٧١ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا
كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا

----

٧٢ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا
وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

٧٣ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ
قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا :
« أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا
وَأَحْسَنُ نَدِيًّا ؟ »

٧٤ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ
هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِءْيًا

---

٧٥ قُلْ : مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ
فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا
حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ
إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ
فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا
وَأَضْعَفُ جُندًا

٧٦ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًىۗ
وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ
خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا
وَخَيْرٌ مَّرَدًّا

٧٧ أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا
وَقَالَ: « لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا »

٧٨ أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ
أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا

٧٩ كَلَّاۚ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ
وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا

٨٠ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ
وَيَأْتِينَا فَرْدًا

٨١ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً
لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا

٨٢ كَلَّاۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ
وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا

---

٨٣ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ
تَؤُزُّهُمْ أَزًّا

٨٤ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْۖ
إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا

٨٥ يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا

٨٦ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا

٨٧ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ

إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا

---

٨٨ وَقَالُوا۟: ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا

٨٩ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا

٩٠ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ

وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ

وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا

٩١ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا

٩٢ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ

أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا

٩٣ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا

٩٤ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا

٩٥ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا

٩٦ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ

سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا

٩٧ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ

لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ

وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا
٩٨ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ
هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ
أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًۢا

٢.٢ شرح الوحدات القَصصيّة والوحدات الحِجاجيّة

سنقوم هنا بشرح شكل الوحدات بالإشارة إلى عدد أبياتها، وإلى العبارات الاستهلاليّة التي تتصدّر وتتكرّر في كلّ قصّة، وإلى الموضوع، والفواصل، والكلمة المفتاح، وألقاب الرسل والأنبياء. إن غاية شرح بنية الوحدات هي فحص علاقة الأبيات والوحدات بعضها ببعض، وإبراز التشابه والاختلاف بين وحدات الكلام. ويستطيع القارئ مع متابعة الشروحات العودة إلى السورة – كما عُرِضت قراءتها حسب «التقسيم الكولمتري». وفي النهاية فإن هذه الطريقة تكشف لنا الوحدات العضويّة ووحدات التعقيب أو المضافة لاحقاً في المرحلة المدنية لنصل إلى الموقف النهائي حول بناء السورة[١٣] ووحداتها المترابطة.

القِسم القَصصي (١)

ذِكْرُ رحمة ربّك عبده زكريّا: تبدأ السورة باستحضار[١٤] رحمة الربّ (ذِكر) لعبده زكريّا. وتتألّف القصّة من ١٤ آية وثلاث وحدات سرديّة. وتنتهي الفاصلة والقافية بالياء المشدّدة الرخيّة. وقد نودِيَ يحيَى ليأخذَ الكتاب بقوّةٍ. والكتاب في

(١٣) إن موضوع وحدة السورة وتماسكها هو موضوع يأخذ حيّزاً كبيراً ومهمّاً في النقاش الدائر بين علماء الإسلاميّات في الغرب، وقد عالج المسلمون هذه المسألة قليلاً. أنظر سلوى العوّا:
Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān, op.cit.*.

(١٤) انظر باب ذكر في الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن في اللغة والأدب والتفسير وعلوم القرآن، تحقيق صفوان داوودي، ط ٢ (دمشق، ١٩٩٧) ص. ٣٢٨.

الخطاب القرآني ليس مقصوداً به الكتاب الذي تطوّر لاحقاً إلى نسخة بين دفّتين، أيّ مصحف، إنما المقصود به فكرة الكتاب السماوي.

وقد ناقش دانيال ماديغون في عمله الذي خصّصه لمصطلح «الكتاب»، بأن «الكتاب» يعمل في الخطاب القرآني كرمز، لا كوجود واقعي ملموس؛ يقول: «فلان يُعطى الكتاب يعني أن هناك وسيلة أو مدخلاً إلى الفضاء الإلهي حيث أن كل شيء مكتوب، ومعروف ومقرّر سابقاً.»[١٥] وكذلك تشير الأستاذة نويفرث إلى أن مصطلح «الكتاب» في هذه المرحلة المكّيّة الوسطى، يعمل كرمز لتراث الأنبياء المشترك، وللذاكرة المشتركة لـ«تاريخ الخلاص» الذي يشترك به الآن المسلمون مع اليهود والنصارى.[١٦]

واذكُر في الكتاب مريم: اذكر في الكتاب يعني «اذكر كلام الله»[١٧] في مريم مع حفظه وتدبّره. وقد أشار اللغويّون إلى ارتباط الذِّكر بالاستحضار من الذاكرة،[١٨] فهنا لا تعني ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي «قصّ أو حدّث يا محمّد في السورة أو القرآن أو الكتاب» كما اعتدنا سماعه من المفسّرين المسلمين وغير المسلمين الذين ترجموا معاني القرآن الكريم.[١٩] فقد خلط المترجمون

---

(١٥) Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self Image*, (Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2001) 76.

(١٦) Angelika Neuwirth, "Vom Rezitationstext Uber Die Liturgie Zum Kanon," In *The Qur'ān as Text*, edited by Stefan Wild, (Leiden: Brill, 1996) 92.

(١٧) يقول الراغب في المفردات إن "كلام الله -وإن لم يكتب- يسمّى كتاباً. انظر المفردات للراغب، تحقيق داوودي، ص. ٦٩٩.

(١٨) يقول الراغب الأصفهاني في المفردات: «الذِكر تارةً يُقال ويُراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ إلاّ أن الحفظ يُقال اعتباراً بإحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره.» المرجع نفسه.

(١٩) Yūsuf 'Alı translated it as "relate in the Book (the story of) Mary"; Arthur Arberry, as "and mention in the Book Mary"; Dawood, as "and you shall recount in the Book the story of Mary"; and Marmaduke Pickthal, as "and make mention of Mary in the Scripture." See Abd Allah Yusuf Alī *The Holy Qur'an* (1946), Arthur Arberry *The Koran Interpreted* (1955), N.J. Dawood *The Koran* (1956), and Marmaduke Pickthall *Holy Qoran* (1960).

بتفسيرهم وتأويلهم لهذه العبارة حين أغفلوا روح الآيات الشفاهيّة والشعائريّة، فقصدوا فعل الكتابة في السورة، في هذه المرحلة المبكّرة من دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم). فهذه الوحدات القَصصيّة المتناغمة والمتعاقبة بعضها مع بعض والمستحضرة من الكتاب السماوي، أي الذِكر- باستدعاء تاريخ الأنبياء - هي التي تنتمي إلى فئة الكتاب. وإن وضع هذه الوحدات أو القصص في السياق جنباً إلى جنب مع وحدات أخرى كالتراتيل، والحِجاج وآيات تأكيد الوحي، لا يمكن إلاّ أن يكون قد تطوّر في محيط شعائري.[٢٠]

وقصّة مريم المستحضرة (للحفظ في القلب واللسان) تستهلّ بالعبارة ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ (كما يستهلّ ذِكر زكريّا). وتتألّف القصّة من سبع عشرة آية (١٦-٣٣) مقسّمة إلى أربع وحدات، وتتناغم الفاصلة بالياء المشدّدة الرخيّة. وتَرِد كلمة الرحمن مرتين، وتَرِد الرحمة مرة واحدة متّصلة بهبة الربّ عيسى الذي سيجعله آيةً للناس ورحمة منه. كما يعلن اسم عيسى مكرراً مرتين في سطر واحد بلسانه أنه أوتِيَ الكتاب على عكس يحيى الذي أعطي - على لسان الصوت السردي - الكتاب بقوّة .

التعقيب على قصّة مريم وولادة عيسى (عليهما السلام): هناك مقطعان (الآيات ٣٤-٣٦ و٣٧-٤٠) يظهران كتعقيب على القصّة، وقد تُفسَّر آيات التعقيب بأنها إضافة لاحقة بسبب التغيير الأسلوبي الذي يظهر على الفاصلة. فالمقطع الأوّل الذي يبدأ بـ ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ...﴾ (٣٤-٣٦) هو الاستنتاج الذي ينبذ فكرة «اتّخاذ الله الولد»: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (مريم ٣٥) وتظهر كلمة «الله» تعالى جنباً إلى جنب مع كلمة «ربّ». وكلمة «غُلام» التي تظهر في قصّة مريم مرّتين، مرّة على لسان الرسول (الذي يكلّم مريم)، ومرّة على لسان مريم: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا ۝١٩ قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ۝٢٠﴾

(٢٠) *Ibid.* 91-92.

تتحوّل في آية التعقيب إلى «وليا». ويختلف نظام الفواصل فتطول الفاصلة، وتنتهي التقفية بحرف الميم أو النون المستقر الساكن عند الوقف.

ويرى نولدكه بأن آيات التعقيب (٣٤-٣٦) قد أضيفت لاحقاً، في أواخر الفترة المكّيّة الوسطى أو في أوائل الفترة المكّيّة الثالثة. أما الأسلوب النثري في الفقرة الثانية التي تبدأ بـ ﴿فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ ۖ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (مريم٣٧)، فظهور كلمة «الأحزاب» المتّصلة بالفترة المدنيّة، تؤكّد أنها إضافة مدنيّة كما يشير إلى ذلك السيوطي.

واذكر في الكتاب إبراهيمَ: أيّ استحضر «كلام الله» في إبراهيم (مع حفظه وتدبّره في القلب واللسان). وقد قُدّم إبراهيم على «أنّه كان صدّيقاً نبيّاً». وكان من الممكن أن تَلحق قصّة إبراهيم توّاً بعد قصّة مريم لو أزحنا آيات التعقيب الاستدلاليّة التي قد تكون أضيفت لاحقاً كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ويتألف ذِكر إبراهيم من تسعة أبيات (٤١-٥٠) على مقطعين. ويعود سياق السرد إلى القافية الرخيّة المديدة بعودة الفاصلة إلى الياء المشدّدة. وترد كذلك كلمة الرحمن مرّتين وكلمة الرحمة مرّة واحدة. وقد وُهِبَ إبراهيم ذريّة ذكوراً مثل هبة الله لزكريّا ولمريم: فقد وُهِب إبراهيم ابنين جُعل كل منهما نبيّاً، ووهبا من رحمة ربّهما بأن جُعِل لهما «لسان صدقٍ عليّا.»

واذكر في الكتاب موسى: أي استحضر «كلام الله» في موسى (مع حفظه وتدبّره في القلب واللسان). تستمر قافية الفاصلة بالياء المشدّدة الرخيّة. وقبل التعريف برسالة موسى ونبوّته تقدّمت صفة موسى على أنه «كان مخلَصاً». ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم٥١) وقد وُهِب موسى (عوضاً عن ذريّة الذكور) «أخاه هارون نبيّاً». والذِكر هنا ثلاث آيات (٥١-٥٣) والسرد مختصر ولا يحتوي على أيّ حوار كالقصص الثلاث الرئيسيّة: قصّة زكريّا وقصّة مريم وقصّة إبراهيم. وترد كلمة الرحمة مرّة واحدة.

واذكُر في الكتاب إسماعيل: أيّ استحضر «كلام الله» في إسماعيل (مع حفظه وتدبّره في القلب واللسان). وهنا تتقدّم صفة صادق الوعد قبل الإشارة إلى

كونـه رسـولاً ونبيـاً: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم ٥٤)، ويتّصل ذِكر إسماعيل بالصلاة والزكاة وبرضى الله عليه. ويأتي ذِكر إسماعيل أكثر اختصاراً (آيتان ٥٤-٥٦). وتستمر الفاصلة بالياء المشددة الرخيّة.

واذكر في الكتاب إدريسَ: أيّ استحضر «كلام الله» في إدريس (مع حفظه وتدبّره في القلب واللسان). الذكر آيتان (٥٦-٥٧): ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٥٦﴾ وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾﴾ ويظهر إدريس بصفة «الصدّيق» مثله كمثل إبراهيم الذي يظهر في أوّل القائمة التي تتألف من سبعة رسل وأنبياء. وتستمرّ الفاصلة بالياء المشدّدة الرخيّة.

يُظهر الحافز الأدبي «موتيف»[٢١] هبة الذريّة الذكور كرحمة من الرحمن، وبناء على ذلك تظهر علاقة الأبناء بالوالدين علاقة للبرّ بهما. فيحيى يبرّ بوالديه، وعيسى يبرّ بوالدته، وكذلك يبرّ إبراهيم بأبيه حين يخاف عليه منادياً له باستمرار بـ «يـا أبـتِ»: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا﴾ (مريم ٤٥). ويُثنى على الرُسل والأنبياء لحِكمتهم وزَكاتهم وتَقواهم وبَرّهم بالوالدين (يحيى)، ولصلواتهم وزكاتهم ورأفتهم وبرّهم بالوالدة (عيسى)، ولبرّهم بالوالد (إبراهيم) ولصدقهم وإخلاصهم (القائمة من إبراهيم الى إدريس).

أولئك الذّين أنعمَ اللهُ عليهم: تتألّف من مقطعين في ستّ آيات (٥٨-٦٣). وتطول الآيات وتبقى فاصلة الياء المشدّدة الرخيّة. ويَعتبر العالمان السيوطي ونولدكه أن آية التعقيب على ذِكر قائمة الرسل والأنبياء،[٢٢] هي إضافة من الفترة المدنيّة.[٢٣] ونلاحظ تغييراً أسلوبيّاً في الآيات التي تصبح نثريّة وأكثر طولاً. إذاً

---

(٢١) سنقوم بتعريف «الحافز» (الموتيف) وسبب اختيارنا له في الفصل الذي يتعلّق بالتحليل الروائي.

(٢٢) ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم ٥٨)

(٢٣) أنظر السيوطي، **الإتقان**، المرجع نفسه، ج١. ص. ٤٢. ونولدكه، **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه، ص. ١١٦.

من المستبعد في سياق الثناء على الرسل والأنبياء في هذه السورة أن يظهر اختلافهم فيما بينهم فجأة.

وتشيرالمصادر الإسلاميّة المبكّرة إلى أن النبيّ محمّداً (صلى الله عليه وسلم) لم يُقم الجدال مع اليهود إلاّ في المدينة، وأن الجدل الذي أقامه مع النصارى، في معظمه، كان على الصعيد النظري لا على الصعيد الواقعي. لذلك تعتبر آيات التعقيب على الأرجح (٥٨-٦٣) إضافة في الفترة المدنيّة وربما سببها إظهار أن الخلف الذين جاءوا بعد هؤلاء الأنبياء قد ضلّوا ولن ينجوا إلاّ إذا اتّبعوا محمداً (صلى الله عليه وسلم). يُذكر في هذا المقطع الرحمن مرّة واحدة.

الآيتان (٦٤-٦٥): هما خطاب الملك في الوحي أو التنزيل، ويقول السيوطي إن «الآية على لسان جبريل».[٢٤] يخاطب الملك محمّداً لطمأنة النبيّ (صلى الله عليه وسلم) بأن الربّ لن ينساه، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم ٦٤) وليأمُره بعبادة الربّ وبالصبر، ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ﴾ (مريم ٦٥). تظهر الآيتان خارج السياق مع أنهما تتقيّدان بفاصلة الياء المشدّدة الرخيّة.

القسم الحِجاجي (١١)

ويقول الإنسانُ: مع أنّ الفاعل في هذه الجملة الفعلية هو الإنسان عموماً إلا أن الذي لا يؤمن بالبعث هو المعنيّ على وجه الخصوص. وقاعدة «ذكر العام وإرادة الخاصّ» هي قاعدة مستنبطة من الخطاب القرآني. تنقسم هذه الوحدة (الآيات الثماني ٦٦-٧٤) إلى مقطعين: تبدأ الآية الأولى بمخاطبة هذا الإنسان الذي يشكّ بالبعث: وَيَقُولُ الإِنسَانُ: ﴿أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾؟ (مريم ٦٦) ويأتيه الجواب كمحاجّة منطقيّة للرد على هذا الإنسان الذي لا يؤمن بالبعث (٦٧). وتستخدم هنا لغة قاسية للتهديد تظهر على مدلولات الأفعال التي استخدمها الخطاب القرآني كأفعال مثل «لنحشرنّهم»، «لننزِعنّ»، «أولى بها

---

(٢٤) أنظر السيوطي، **الإتقان**، باب «ما ورد في القرآن عن غير لسان الله، كالنبي وجبريل والملائكة.» ج ١(١٩٩٧) ص. ١٠١.

صليّا»: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴿٦٨﴾ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِٱلَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا ﴿٧٠﴾﴾. ثم يتبعها بقوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مريم٧١) وهي الآية التي يرى الإمام السيوطي أنها إضافة من الفترة المدنيّة، إلا أنه لا يشرح لماذا اعتبرها إضافة؛ لكن من الواضح أنها تظهر في غير سياق الآيات التي قبلها واللاحقة لها. في الآية ٧٢ نسمع عن نجاة المتّقين ونذر الظالمين؛ وتليها الآيتان ٧٣ و٧٤ اللّتان تصفان سؤال الذين كفروا (ربّما قريش) للذين آمنوا - بعد سماعهم الآيات البيّنات - تصفان سؤالهم بـ«المتعالي» ؛ فسؤال المقابلة بين الجماعتين في المركز والنفوذ بالطبع يُحيط من معنويات المسلمين، ويفضح الفرق الشاسع بينهما في السلطة والمال والنفوذ. لذلك تذكّر الآية التي تليها النبي محمداً بمصير الأقوام الذين أُهلكوا من قبل وكانوا ﴿أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا﴾.

ويتألّف سياق الآيات كالتالي: آية الكافر بالبعث، ثم تليها آيتان لمناقشته منطقيّاً (٦٦-٦٧)، وأربع آيات للتهديد (٦٨-٧٢)، ثم آيتان لغرور الكفّار (٧٣-٧٤). ويظهر الرحمن - الذي يعني الرحمة المطلقة- مكرراً اسمه في خطاب العِقاب. وتستمر الفاصلة بالياء المشدّدة الرخيّة. ويشير موضوع البعث إلى المرحلة التي كان النبيّ محمد (صلى الله عليه وسلم) ينشر العقائد الأساسيّة في مكّة، ومن الطبيعي أن يرتبط موضوع البعث العام ببعث المسيح (عليه السلام) على وجه الخصوص.

«قُلْ» (يا محمّد): (٧٥-٨٧) وتعني كلمة «قُلْ» أن محمّداً كان يتلقّى كلمات الله وهو مأمور بنشرها. إن العبارات التي يرد فيها فعل الأمر «قُلْ»،[٢٥] كما يشرح دانيال ماديغون: «ليست من خصائص الخِطاب القرآني البلاغيّة فحسب، بقدر ما هي للنظر في الوعي الذاتي بالنفس. فهي سجلّ لقرون طويلة خلت

---

(٢٥) هناك ٣٢٣ مرّة «قل» بصيغة الأمر بالمفرد و٢٦ مرّة بصيغ أخرى مما يجعل آيات الأمر بالقول هذه تشكّل خمسة في المئة من آيات القرآن الكريم. أنظر ماديغو، المرجع نفسه، ص. ٦٤.

بالمتّقين ومرّة بالذي ﴿ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾. وتستمر الفاصلة بالدال المشدّدة مع ورود الزال المشدّدة.

خاتمة السورة: وقالوا ﴿ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا﴾ (٨٨-٩٨) تنقسم إلى مقطعين في إحدى عشرة آية؛ ونلاحظ عدولاً عن الغيبة «وقالوا» إلى الخطاب «جئتم» لأن توبيخ الحاضر أشدّ نكاية من توبيخ الغائب وهذا يعدّ من الالتفات.

وتُختتم السورة في هذا الجزء بحِجاج قوي ضدّ عقيدة «اتّخاذ الله الولد»: فالحِجاج السابق الموجّه إلى الذين «اتّخذوا من دون الله آلهةً،» مع الحِجاج الموجّه إلى الذين «قالوا اتّخذ الله ولداً» يؤكّد مغزى القصّ في هذه السورة وهو التأكيد على وحدانية الله تعالى.

إذاً! ففي سورة تعظّم الخصوبة وهبة الذريّة، يبدو أن المسألة - إذا قرأنا السورة في ترتيب تزامني واحد للآيات (سينكرونيك)- هي مسألة كلاميّة في دحض الإيمان بابن مريم كابن للرحمن. إن لغة التوحيد في نهاية السورة والتعقيب عليها هي لغة صارمة، كما تبدو الفاصلة في «وُدّاً وإدّا» (للعقاب والجزاء) مدغمة (مضعّفة). وتصغر الآيات وتصبح توكيديّة وخصوصاً أن السورة تقترب إلى النهاية. وترد كلمة الرحمن خمس مرّات، ثلاث مرّات مرتبطة بـ «ولدا» ومرّة بـ«عبدا» ومرّة بـ«ودّا.» وهذا يعني أن استخدام الرحمن وهو اسم الله الذي يشتقّ من الرحمة - التي تصدّرت سورة مريم (ذكر رحمة ربّك عبده زكريّا) وأصبحت الكلمة المفتاح - يعني أن الكلمة وظّفت في جو حِجاجي متشدد في الآيات الحِجاجية لمسألة كلاميّة (لاهوتيّة).

نستنتج إذاً أن القسم الأوّل القَصصي، الذي يؤنس االقارئ والمتلقّي معاً، يظهر كذروة - أيّ الصورة الأكثر تصاعداً في إثارة الشوق- للنصّ، بينما تظهر خاتمة السورة كصورة مضادّة - في تراجع أسلوب الإثارة ليحل محلها الشعور بالاستنكار والشدّة (عكس الذروة) بسبب نهاية السورة على هذا الشكل من القالب الحِجاجي. ويحدّث الله (سبحانه وتعالى) في الآيتين الأخيرتين (٩٧-٩٨) محمّداً (صلى الله عليه وسلم) بصيغة الجمع ليؤكّد عليه التبشير بلسانه

وليذكّر المتلقّين بقوّة الله على البطش بالكافرين؛ مع أنه يُفتَرَض في هذه السورة أن يكون الله في رحمتِه أوسع من قوّته على البطش. تعطي هذه النهاية للسورة جوّاً من الإصرار العقائدي ويظهر القسم الحِجاجي كقراءة أو نص- معاكس لذكر زكريّا ومريم وإبراهيم.

٢.٣ النوع الأدبي لسورة مريم

٢.٣.١ نظرات عامّة

إن عرض آيات السورة وتحديد وحداتها مع الشرح الذي أقمناه كان بقصد الإشارة إلى العلاقة بين الآيات والوحدات والأقسام، ولذلك فإن هذا العرض يساعد على فهم النوع الأدبي للسورة. كيف نفهم هذا النوع الأدبي إذا افترضنا أن بنية السورة (ما عدا الآيات ٣٧-٤٠، ٥٨-٦٣ و٦٤-٦٥) واحدة وأن آياتها مترابطة منطقيّاً، أي هي سورة تتمتّع بوحدة عضوية ومتماسكة العناصر في الشكل والمحتوى؟

تثير قصص الطفولة المستحضرة من ذاكرة أهل الكتاب وحدات أدبية مماثلة من الأناجيل التي يؤكّد التنزيل أنها من أصل واحد، سمّاه «أمّ الكتاب» (القرآن ٣:٧). لذلك إذا استُحضِر الإنجيل حسب لوقا (٢:١-٢١) فسنرى أن لوقا يستهلّ إصحاحه الثاني بقصّتي زكريا ومريم تماماً كما يستهلّ القرآن الكريم ذكرهما في سورة مريم. فبشارة الملك إلى زكريّا بولادة يحيى، وبشارة الملك لمريم بولادة عيسى، تتصدّران الإصحاح الثاني للإنجيل حسب لوقا وكذلك سورة مريم في القرآن الكريم. أما قائمة الرسل والأنبياء السبعة من إبراهيم الى إدريس (١٩ : ٤١-٥٧)، فيندرج ذِكرها من الأطول إلى الأقصر، فتظهر القائمة كأنها تشير إلى الشكل البيبلي الذي يقسّم التاريخ إلى أربع عشرة حقبة زمنية من إبراهيم إلى عيسى، تماماً كما تظهر في الإصحاح الثاني من إنجيل متّى. ويقسّم متّى سلسلته النَسَبيّة أو التاريخيّة إلى أربع عشرة حقبة، تضمّ، بعد كل قائمة سبعة

أنبياء، يتخلّلها اسم امرأة مشكّك بسلوكها. لكنّ هناك فارقاً بين قائمة متّى هذه وقائمة القرآن الكريم، فالأولى تبدأ بإبراهيم وتنتهي بعيسى[٢٧] بينما تبدأ الثانية بإبراهيم لتنتهي بإدريس، ويُغفَل ذكر عيسى، ويظهر إدريس المتقدّم بالعمر عن إبراهيم بآخر القائمة.[٢٨]

ونتابع استحضارنا للأشكال الأدبيّة المعروفة في فترة ما قبل-الإسلام، بالتوجّه نحو الثقافة العربية الشعرية، التي لم يَتوانَ المفسّرون المسلمون قبل الطبري وبعده، في العودة إليها لتفسير البيان اللغوي في الآيات القرآنية. وها نحن نحذو حذوهم لا لننظر إلى لغة الشعر العربي ما قبل-الإسلام بل لننظر للمرّة الأولى إلى شكل القصيدة:

يذكّرنا عدد آيات سورة مريم الثماني والتسعين بعدد أبيات القصائد في المعلّقات في الشعر الجاهلي. ويراوح حجم المعلّقة عادةً بين الثلاثين بيتاً والمئة بيت، ونادراً ما تزيد على المئة. وهناك عناصر تدعو لاستحضارهذه الذاكرة الشعريّة مثل عنصر تنوّع محاور سورة مريم كما تتنوّع محاور قصيدة المعلّقة.[٢٩] فنرى محور صراع الأنبياء مع أقوامهم في قصص الشخصيّات الرئيسيّة الثلاث، زكريّا ومريم وإبراهيم. فزكريا يخاف قومَه بسبب كبر سنّه، ومريم تخاف قومَها بسبب اتّهامهم لها في عفّتها ، وإبراهيم يخاف على أبيه بسبب كُفره. ونرى محور تاريخ الرسل والأنبياء من إبراهيم إلى إدريس، والذي رتّب في سلسلة غير مترابطة نَسَبيّاً (لا يظهر إسماعيل بعد ذكر أبيه إبراهيم ويظهر إدريس في آخر القائمة). ثمّ يأتي محور الحوار الجدلي الصامت بين «ويقول» «قل» فيما يتعلّق

---

(٢٧) See, the commentary on Matthew 1:2-17 in *The Interpreter's Bible: A Commentary in twelve volumes*. 8 (1995) 128.

(٢٨) أنظر إلى أنبياء بني إسرائيل في سورة الصّافات (الفترة المكّيّة الوسطى) حيث تظهر قصصهم على التسلسل التالي: نوح- إبراهيم- إسحاق، موسى وهارون إلياس ولوط.

(٢٩) تنوّع مواضيع القصيدة في الشعر الجاهلي هو حقيقة مثبتة علمياً لكننا لا نعرف متى تألّفت مواضيع القصيدة وما هي العوامل التي قرّرت اختيار وتسلسل مواضيع دون أخرى. أنظر:
Renati Jacobi, "The Camel-Section of the Panegyrical Ode," in *JAL* 8(1982) 4.

بالتوحيد والبعث ومن ثمّ تختتم السورة بـ«الخطبة التقريريّة».

ولو قرأنا في طبقة باطن - النصّ الذي يتعلّق بالنفس وموطن التجربة، لظهر القالب القصصي الثلاثي المستحضر بالذِكر في ثيمة هبة الأولاد للآباء والأمهات، موازياً لقالب القصيدة الثلاثي، ولاسيّما قصيدة المديح منها. ولا يعدّ بناء القصيدة الثلاثي، فرضيّة في نقاشات العلماء، بل هو واقع مثبت علميّاً مع أننا نجهل متى وصل إليه شكل القصيدة هذا وأيّ عوامل حتّمت اختيار وتعاقب هذه المواضيع بهذا التسلسل:[(٣٠)] تبدأ القصيدة بـ المقدّمة الطلليّة والنسيب، ثم تلحق بـالتخلّص الذي يخرج منه الشاعر في رحلة الناقة إلى الصحراء وصراعها من أجل البقاء، إلى أن يصل الشاعر في الجزء الأخير إلى غرضه من المدح الذي يريده لنفسه أو لقبيلته.[(٣١)] ويشرح روجر ألِن في هذا السياق، في مقالة عن الشعر العربي، نُشِرت في موسوعة الشعر والشعرية الصادرة عن برينستون، «أن في اختيار وترتيب الأجزاء في قصيدة الشعر الجاهلي على هذا الشكل، انعكاساً لرغبة الشاعر في مقابلة وعكس صورة وجه الاختلاف الصارخ في حياة القوم، مما يجعل هذه القصائد حدثاً عامّاً ومهمّاً شعائريّاً.»[(٣٢)] لذلك يبدأ النسيب في قصائد كثيرة بالبكاء على الطلل، أي الجزء الذي يبدأ بوصف الشاعر لما أحدثه المرور أمام المكان الذي خلا من الأحبة وما تركوه من مشاعر الحزن والغربة. ثمّ يليه الجزء الانتقالي الذي يصف الرحيل، أي رحلة الصحراء حيث يسمح الشاعرلنفسه بوصف ناقته بإسهاب وتطويل، وهنا تقدّم هذه الأبيات ذروة عطائها. ومن بين هذه الأجزاء المتضادة بين الثابت والمتحرّك (الطلل / الرحلة، الجماد/ الحركة) ينتقل الشاعر- عن طريق تخيّله لرحلة الخلاص من الموت إلى

(٣٠) See Renati Jacobi, *Ibid.*

(٣١) أنظر إلى تعريف ابن قتيبة للقصيدة في **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦) ص. ٧٤-٧٥.

(٣٢) See Roger M. A. Allen "Arabic Poetry," in *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, edited by Alex Premminger and T.V. F. Brogan, (New Jersey, 1993) 86.

الحياة– إلى غاية القصيد: وهي تقوية قومه بمدح فضائلهم أو الفخر بنفسه ليقابله الفخر بقبيلته والتعصّب لها.[٣٣]

وسنرى أن الاستراتيجيّة في سورة مريم القرآنية وكأنما هي في تحويل هذه العصبيّة التي يظهرها الشاعر لنفسه و لقبيلته إلى الثناء على قوم لا ينتمون إليهم بنسب، هم «قوم الآخر»، قوم «أهل الكتاب»، الذين يُلقى عليهم صفات الصدّيقيّة والإخلاص للإيمان. وإذا أُريدت المقارنة في هذا السياق فقد يجوز القول إن رحلة الناقة إلى الصحراء في قصيدة الجاهليّة، والتي تشكّل العمود الفقري لبناء القصيدة والتخلّص للشاعر، تأتي كرحلة مريم إلى الصحراء في سورة مريم من حيث أن دورها يوازي دور التخلّص هنا لصاحب البلاغ، الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلّم). وهذا الدور الانتقالي، الذي تلعبه الناقة في رحلة الصحراء بين موقع الطلل الثابت غير المتحرّك وموقع الرحلة المتحرّك، يساعد انتقال الشاعر من موقف إلى موقف في البناء الثلاثي للقصيدة نراه في عدّة معلّقات: معلّقة لبيد ومعلّقة طرفة ومعلّقة الأعشى.[٣٤]

إن دور التخلّص الذي تلعبه الناقة في مخيّلة الشاعر ووعيه، في رحلة الانتقال بين موطن الطلل في المقدّمة من جهة وموطن القبيلة في الفخر من جهة أخرى، يعود إلى أهميّة الدور الذي تلعبه الناقة كوسيلة لنجاح الشاعر أو مقصد القصيد، كما يقول ابن قتيبة، في رحلة التخلّص التي ينتقل بها الشاعر إلى وصف ناقته وأسفاره. فالناقة تتمتّع بخصائص كافية وكاملة للرحلة الشاقّة والطويلة ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية ١٧)، فهي صبورة، لا تخاف الأوقات الصعبة، وسريعة الحركة.[٣٥] وإذ نوازي بين صورة رحلة الناقة في القصيدة

---

(٣٣) هنا لا بدّ أن نشير أن من القيم الجاهليّة التي ثار عليها الإسلام هذه العصبيّة القبليّة بالذات.

(٣٤) أنظر محمد محمد حسين، أساليب الصناعة في شعر الخمر والناقة بين الأعشى والجاهليين، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)

(٣٥) إن خصائص الناقة هذه التي أكّدت أهميّتها في رحلة الصحراء درسها محمد حسين في مختاراته للقصائد. أنظر، حسين، محمد، المرجع السابق نفسه، ٥١–٩٥.

الجاهليّة وصورة رحلة مريم في السورة القرآنية فهذا لأن مريم (عليها السلام) تلعب دوراً مماثلاً في التخلّص بين موقف زكريّا الذي يشعر بدنو الأجل بالموت بسبب اشتعال رأسه بالشيب، وموقف الثناء على تراث الأنبياء، هنا - كما أناقش فإن التخلّص هنا يجعل الموقف بين المقدّمة الطلليّة والقيام بالرحلة متّصلاً بالحركة، فينتقل النصّ على أثره من موقف الثبات والركود إلى موقف تغييري ظاهر. فمريم في هذه الوظيفة التغييريّة، تتوحّد مع صاحب البلاغ وتسير وإيّاه لبلوغ هدفٍ سامٍ في الانتقال إلى مدح الرسل والأنبياء في تقواهم وإخلاصهم لله. لذلك نستطيع أن نوازي بين مقدّمة بكاء زكريا لفقده العقب والمقدّمة الطلليّة، ورحلة مريم إلى المكان القصيّ كرحلة الناقة إلى الصحراء والتي يستفيض بوصفها الشاعر بتقديم صورٍ مختلفة لها. وأما الثناء على الرسل والأنبياء (يحيى وعيسى إلى إبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء) فهو تحوّل (ترانسفير) من مدح الشاعر على شجاعته أو شجاعة قبيلته، أي المدح الذي يتّجه إلى الذات، إلى مدح جماعة «الآخر»، جماعة المؤمنين من «أهل الكتاب». إذاً إن قالب البناء القصصيّ الثلاثي للشخصيّات الرئيسيّة، زكريّا ومريم وإبراهيم - لو أزحنا آيات التعقيب (التي اعتبرناها إضافة من مرحلة لاحقة) - يوازي القالب الثلاثي للقصيدة الجاهليّة (بالتناسب بين الآيات).[٣٦] لقد سبق أن ذكرنا أن شكل سورة مريم لا ينطبق على شكل السور المكيّة النمطيّة، أي الاستهلال بـ«ذكر التنزيل» يتخلّله السرد في الوسط، فسورة مريم، على عكس ذلك، تبدأ بالسرد مباشرةً لا بخطاب التنزيل، ثم يأتي الحِجاج كقراءةٍ للسرد.

---

(٣٦) للبناء الثلاثي للقصيدة انظر مقدّمة ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، (بيروت، ١٩٦٩) ٢٠-٢١.
وانظر:

Suzanne Pinckney Stetkevych, "Structuralist Interpretations of Pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions," in *JNES* 42 no.2(1983).

See also, Neuwirth's section on the *qaṣīda* and the *sūra* in her recent article "Rhetoric and the Qur'ān," in *EQ 4(1994)* 472-475. See aslo Neuwirth's study, «Images and metaphors in the introductory sections of the Makkan *sūras,* » in *Approaches to the Qur'ān*, edited by Gerlad R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London, 1993).

نستنتج من دراستِنا الأدبية لسورة مريم أن القِسم القَصصي هو مزيج يذيب في شكله ومواضيعه الشكل الإنجيلي (خصوصاً إنجيلي لوقا ومتّى) والشكل الشِعري (خصوصاً قصيدة المدح) بعضه ببعض. وهنا أراها مناسبة لمناقشة الأستاذ نيل روبنسون، – وهو عالم غربي مهتم بالدراسات القرآنية –، وله رأي بالنسبة إلى شكل السور. فعندما يقول روبنسون، «يجب أن نفترض، في بعض الأحيان، أن القصص معروفة لدى المتلقّين أو المستمعين، هذا من جهة، لكنّ غير المعروف هو شكل هذه القصص ووظيفة ترتيلها.»[٣٧] والذي أناقش به روبنسون في صدد هذه السورة بالذات هو أن شكل سورة مريم، بالنسبة إلى صاحب البلاغ والنصارى وشعراء العربيّة، كان حاضراً في حيّز اللاوعي والمخزون الشعري والشعائري الغني.

لقد أكّدنا في دراسة شكل السورة أن رحلة السيدة مريم تشكل العمود الفقري لبناء القسم القصصي، لذا ليس من الصعب أن نتخيّل الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه السيدة مريم في محيط ثقافي عربي ومسيحي، محيط يقدّس الأنثى لخصوبتها عموماً ومريم لأمومتها على وجه الخصوص. كذلك وجدنا شكل سورة مريم الأدبي استثنائيّا (له خصوصيّة)، يذيب عناصر بنائيّة من التراث المسيحي الأدبي الكتابي ومن التراث العربي الأدبي الشعري. ونشير هنا إلى أن دراسة السورة كنوع أدبي، قد ناقشته الأستاذة أنجيليكا نويفرت في دراستها عن نشأة السورة المتنوّعة، ونوعها أو أسلوبها الأدبي الذي تطوّر – برأيها – من عناصر جاءت أصلاً من مصادر متعدّدة. فتقول:

إن الرسول العربي الذي جاء في مرحلة متأخّرة من التطوّر التاريخي الديني، تفاعل مع جماعات دينيّة موجودة أصلاً. وهذه الجماعات تتشارك بأن إنشادها الدينيّ الذي يتألّف من عناصر متنوّعة مثل الباريكوبس، والتراتيم التي تتقدّم أو تأتي بين مقطع وآخر، والصلوات. وكان الشكل المتنوّع، في ذلك الزمن،

(٣٧) Neal Robinson, *Discovering the Qur'an*, (London, 1996) 147.

وداخل الإطار المشترك، ظاهرة عادية ومعروفة. ولأهميّة الشكل لا بدّ أن النبي محمداً توّجه حسب هذه الظاهرة، هذا لو اعتبرنا أنها تطوّرت في مقاييس شعائريّة... أن الجنس الأدبي المركّب الذي نصادفه في السورة يصبح أكثر فهماً حين نأخذ في الاعتبار الخطاب الليتورجي أو الشعائري الذي كان «أمراً طبيعيّاً» أيام النبيّ.[٣٨]

وهنا نذكّر بغرض الإفادة والاستنتاج، بأن سورة مريم تبدأ بخطاب سردي استحضاري لذكر زكريّا ومريم من الكتاب السماوي دون أن تتصدّرها عبارة الذِكر الحكيم أو القرآن الكريم، وتدْخل عليها وحدات لأسباب تفسيريّة أو للتعقيب (٣٧-٤٠ و٥٨-٦٣ و٧١)، وتظهر الآيتان (٦٤-٦٥) في غير سياق بناء السورة. وتتقيّد الآيات في مجموع الوحدات بالقافية المشدّدة الواحدة وإن تغيّر الحرف من الياء التي يلحقها حرف مدّ (القسم القصصي) إلى الدال التي يلحقها حرف مدّ (القسم الحجاجي)، وتتقيّد السورة بخطاب الرحمن، وهناك إيقاع داخليّ وتوازن بين الآيات، وفواصل متقاربة تغني عن التفاعيل. وهنا نتساءل، مما نعرفه عن دور صاحب البلاغ، الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم) حين كان يجمع الوحي بنفسه ويطوّره في مرحلة متأخّرة ليشكّل السور الطويلة كأجزاء للمصحف المكتوب،[٣٩] نتساءل، وبإيراد الدليل من النصّ أيضاً، عن عناصر السورة المتحرّكة والثابتة؛ وقد انتبهت قلّة من العلماء المسلمين إلى هذا الأمر، كالشيخ

---

(٣٨) See, Angelika Neuwirth, « Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literartischen karakter des Koran », *Deutscher Orientalistentag* 1975 (Sttuttgart, 1977) 736-39. Translated from German by Gwendol Goldbloom, « Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'ān », republished in Andrew Rippin, ed., *The Qur'ān: Style and Content* (Ashgate, 2001) 256.

(٣٩) إن الرأي بأن النصوص القرآنيّة قد كتبت منذ أيّام الرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم) وتحت إشرافه هو رأي غير قابل للنقاش حسب المصادر الإسلاميّة ومتعارف عليه من قبل كثير من علماء الإسلاميّات. أنظر إبراهيم الإبياري، **تاريخ القرآن**، (بيروت: دار الكتب العربيّة، ١٩٨٢).

أمين الخولي الذي تحدث عن مسألة عدم مراعاة القرآن الكريم لتقدّم الزمن وتأخّره في ترتيب السور، وقد بدأ العلماء مؤخّراً الاهتمام بتناسب الآيات والسور والعلاقة بين وحداتها،[٤٠] وذلك للتأكّد من وحدة السورة العضوية ومن تناسب وحداتها.[٤١] إن طريقة قراءة السورة عموماً[٤٢] بالنظر إلى الوحدات الأدبيّة وتطوّرها وتاريخها وتغيّرها (الديكرونك)، تدفعنا للقول بأن السور كانت قابلة للتطوّر، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في بعض الآيات وقدّم ألفورد والش في مقالته عن «السورة» في الموسوعة الإسلاميّة، رأياً ثاقباً بالنسبة إلى تاريخ السورة من مراجع الآيات نفسها التي تذكر حجم السورة في السور المكّيّة والسور المدنيّة. ففي القرآن نجد أن التحدّي بالإتيان بعشر سور موازية للوحي[٤٣] تعكس المرحلة التي احتوى فيها القرآن مجموعة من سور متلوّة قصيرة. بينما عندما أشير إلى التحدّي بالإتيان بسورةٍ واحدةٍ موازيةٍ للوحي[٤٤] فهذه تعكس

(٤٠) أنظر ما ذكرته سلوى العوّا عن تفسير البقاعي (ت١٤٨٠) الذي اهتمّ بهذا الجانب المهمل في تفسيره **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، في كتابها الذي صدر مؤخّراً عن راتليجد برس:
Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān, op.cit.* p.16.

(٤١) إن موضوع السورة كوحدة هو من المواضيع الأكثر جدلاً في علوم القرآن في الغرب: وقد كشف العالم نولدكه عن بناء السور كوحدات وأقرّ بأن وحدات من تواريخ مختلفة لا بدّ أن لاقت طريقها في السورة نفسها. انظر نولدكه في دراسته لسورة مريم في **تاريخ القرآن**، الترجمة العربية، المرجع نفسه، ص. ١١٦. وانظر أيضاً السيوطي، فصل فيما استثنى من المكّي والمدني، الجزء ١(١٩٩٧) ص. ٣٨. أنظر أمين الخولي، **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١) ص. ٢٣١. لدراسة السورة كوحدة متجانسة انظر:
Mustansir Mir, "The Sūra as a unity: A twentieth-century development in Qur'ānic exegesis," in Gerlad R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, edits. *Approaches to the Qur'ān*, (London & New York, 1993). See also, Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān, op.cit.*

(٤٢) «**الدياكرونك**»، هي الطريقة الّتي تذهب إلى أبعد من تاريخ السور والقرآن الحالي، وهو عكس «**السينكرونك**» الذي يتعامل مع السور والنصّ كما هو عليه اليوم.

(٤٣) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١:١٣)

(٤٤) ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ٢٣)

مرحلة متأخّرة في المدينة عندما كان النبيّ يجمع آيات الوحي السابقة لتشكّل سوراً طويلةً كأجزاء لتكوين القرآن.

٢.٣.٢ وحدة البناء والموضوع في سورة مريم

مع هذه العناصر المتنوّعة التي نوقشت، وإذا اعتبرنا الإضافات المدنيّة وخضوع السرد لخطاب الحِجاج الذي عبّر عن نفسه بالتهديد والترغيب، فإن هناك عناصر عضويّة في بناء السورة في قِسميها القصصي والحِجاجي (البولاميك) مما يعطي السورة وحدتها الشعوريّة. وسأعرض هذه العناصر باختصار:

أ – تكرار الجناس الاستهلالي في «واذكر في الكتاب»، والذي بدأ بذكر زكريّا ومريم وتكرّر مع ذكر إبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء. وهذا النوع من التكرار يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء السورة، ويكشف عن فاعلية قادرة على منحها بناءً متلاحماً، إذ إن كل تكرار من هذا النوع قادر على إبراز التسلسل والتتابع.

ب – التعادل والتناسب في حجم الوحدات القصصيّة: يظهر في عدد آيات قصص زكريا ومريم وإبراهيم: ١٤+١٨+١٧ = ٣٩ وفي تسلسل قائمة الرسل والأنبياء من الأطول إلى الأقصر.

التناسب في حجم الوحدات الحِجاجيّة ومبدأ التثنية

«ويقول الإنسان» (٩)+ «قل» (١٣) + «وقالوا» (١١) = ٣٣[٤٥]

ولا يأتي التجانس من مستوى التناسب بين حجم الوحدات فقط[٤٦] إنما يأتي من مبدأ التثنية أيضاً؛ ويحافظ مبدأ التثنية خاصّة على شكل الجدل (٦٦–٦٧) في مقابلة الذين كفروا مع الذين اهتدوا (٧٥–٧٦) والتهديد مقابل الوعد (٨٣–٨٤ و٨٥–٨٦). ويشير إيرنست ماكلين، في دراسته عن التناغميّة في القرآن، إلى شغف القرآن الكريم بالتثنية، في تجانس الأضداد، والذي يعتبر كما يقول ماكلين

(٤٥) فتكون مجموعة الوحدات وقسمَيها كالتالي: القصص مع وحدات التعقيب (٣٩+٧+٢٥) ٦٤ + وحدات الحِجاج (٩+١٣+١١) ٣٣ = ٩٧ + الأحرف المقطّعة = ٩٨.

(٤٦) يبلغ القسم القصصي ثلثي السورة بينما القسم الحجاجي ثلثه.

«مبدأً أساسيّاً في واقع الفنون القديمة، والفلسفة والدين، فنراه كأداة ضبط للصراع بين الله والشيطان في الطريق بين الجنّة والنار - في هذا التناوب بين التهديد والوعد - نراه في هذا الاهتمام البالغ بالتوازن.»[٤٧] وينسجم هذا التوازن مع الحاجة إلى الحفظ، كأداة تحتاج إليها الذاكرة للتواصل الشفهي، والذي يُبقي القرآن حاضراً في قلوب الذين آمنوا، لذلك إذا ذكر قوم الجانب السلبي فسرعان ما يذكر قوم الجانب الإيجابي؛ وإذا ذُكِر الذين كفروا في آيتين يُذْكر الذين آمنوا في آيتين أيضاً.

ج - الفاصلة الرئيسيّة في أواخر الآيات: لقدْ حتّمت فاصلة الياء المشدّدة الرخيّة، التي حافظت على حرف القافية في اسم زكريّا، بحروف الفواصل في كثير من آيات السورة. فالياء المشدّدة الرخيّة هي فاصلة رئيسيّة في سورة مريم، ظهرت في القسم القصصي كما ظهرت في القسم الحجاجي، وهي فاصلة نادرة في القرآن الكريم، أيّ لا تتكرر.[٤٨] وتراوح الفواصل الرئيسيّة في أواخر الآيات بين الياء والدال المشدّدتين، وتصبح النغمة الغالبة في نظام الفاصلة في السورة هي للمدّ الذي يسبقه الكسر والضم والرفع في اي أو آ. ويلاحَظ التغيير الذي طرأ على أنماط الفواصل، من آيات الفترة المكّيّة المبكّرة إلى الفترة المكّيّة الوسطى، كما وصفته نويفرث بالتالي:

«مع الانتقال من كلام السجع إلى كلام يتدفّق بشكل طبيعي، وإن كان لا يزال ميّالاً إلى الشعريّة، فإن اللفظ يعلن صحّة أمر التغيير الذي طرأ في اللغة العربية التقليديّة إلى لغة مثال وأدبية جديدة نستطيع أن نصفها بـ«تطوّر قرآني أصيل» يسجّل مرحلة جديدة في تطوّر اللغة العربيّة».[٤٩]

---

(٤٧) Ernest MaClaim, *Meditations through the Qur'ān : Tonal in an Oral Culture*, (York Beach M E, 1981) 101.

(٤٨) أنظر إلى قائمة كل الفواصل في القرآن الكريم في:
Sayed Kazim and Hashim Amir 'Ali, *Rhythmic Verse-Endings of the Qur'ān*, (India: Hyderabaddn, 1969).

(٤٩) Neuwirth, « Form and Structure, » *op.cit.* 252.

د - الثيمات الرئيسيّة: إنّ ثيمتي التوحيد والبعث تظهران في القسم القصصي وفي القسم الحِجاجي؛ ويظهر الحِجاج كقراءة لوحدات قصص الولادات الإعجازيّة و تاريخ إخلاص الرسل والأنبياء لدعوتهم. وتبرز هاتان الثيمتان بشكل واضح في الخاتمة التي ترد على شكل خُطبة ضدّ الذين قالوا بـ«اتّخاذ الرحمن ولدا». وقضيّة «اتّخاذ الرحمن ولداً» كانت قد أخذت حيّزاً على نحو خطير بين المسيحيين أنفسهم قبل الإسلام (النساطرة واليعاقبة)، وطبعاً، وكما رأينا أن في استحضار قصّتي الولادتين الإعجازيّتين مما هو معروف في التراث الكتابي المسيحي، ما يعطي القرآن، بشكل شامل، أفضلَ مثالٍ للحِجاج ضدّ الذين كفروا بوحدانية الله. ويؤكّد نولدكه على هذا المعنى بالقول: «لا يمكن أن نعتبر في جميع الأحوال التي ينتقد محمد تعاليم «اتّخاذ الله ولداً» أنّه هجوم على العقيدة المسيحيّة التي تقول بأن المسيح ابن الله؛ لأن العرب المشركين اتّخذوا اللاّت والعُزّى ومناة أيضاً كبنات الله.»(٥٠) ويصف ابن عاشورالموقف القرآني من الجدل المبطّن هذا بكلمات دقيقة فيقول: «صريحُ الكلام ردٌّ على المشركين وكنايته تعريض بالنصارى الّذين شابهوا المشركين في نسبة الولد إلى الله الذي يظهر في اسم الرحمن دائماً.»(٥١)

إن استحضار الشخصيّات الكِتابيّة من الذاكرة في هذه السرديّة الاحتفالية بالولادة الإعجازيّة ليس جديداً على أسماع النصارى، لكن قد يكون جديداً على مسامع شريحة من المتلقّين المكّيين. أمّا ثيمة «الخوف من القوم» كخوف زكريّا من قومه الموالي، وخوف مريم من قومها وخوف إبراهيم من أبيه، فهي تعكس بالتأكيد مشاعر خوف الرسول والمؤمنين ممن اتّبعوا محمداً (صلى الله عليه وسلّم). أمّا موضوع برّ الأبناء بالوالدين، الأب أو الأم، فهو موضوع كونيّ (يونيفرسال) لأنه يمثّل علاقة الأبناء بالوالدين في كلّ زمان ومكان. أما البحث

(٥٠) نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، المرجع نفسه، حاشية ٢١٢، ٦٦ .

(٥١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء ١٦(١٦٩) (استشهاد عبد الله صولة، الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائص الأسلوبيّة، (تونس: جامعة منوبة، ٢٠٠١)

في قضية البعث في سؤال: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (مريم ٦٦) فهذا يتّصل حتماً بما ورد عن بعث يحيى وعيسى، الذي جاء ذكره في آيتي التسليم الأخيرتين.[٥٢] لكن لا تأخذ ثيمة التوحيد المتشدّدة في آخر السورة إلى توحيد قِسمَي الطريحة والنقيضة (نتيجة الجمع بين الطريحة والنقيضة في الديالكتيك الهيغلي)،[٥٣] لأن الحِجاج يقطع تلقائيّاً متعةَ السرد (عن زكريا وابنه ومريم وابنها وإبراهيم وأبيه) بسبب التغيير الذي تحدثه لغة التهديد والوعيد والقسوة. لكن حين يصف جارُزلاف ستاتكوفيتش، في هذا الصدد، أسلوب السرد القرآني بـ«أنه نادراً ما يحمل متعة كافية في السرد،»[٥٤] ينسى ستاتكوفيتش، أن ما يطرحه – وهو ينطبق على ما وجدنا عليه سورة مريم بانفصال الطريحة ونقيضها (مما يقطع متعة السرد) – لا يعتبر صواباً بالمطلق. ذلك أن طبيعة النصّ المتلّو ، تتيح للقارئ حريّة التوقّف عند القسم القَصصي في قراءته دون التعرّض لآيات الحِجاج، خوفاً من إرهاق مستمعيه بالاستماع إلى لغة التقريع والترهيب، ولأن هذه اللغة ترهق قِراءته أصلاً. لذلك في التلاوة قد لا تؤدّي لغة المُحاججة دورها ويبقى روح السرد ممتعاً للقارئ والمتلقّي على السواء. وتساهم هذه الفكرة (لصاحبة الدراسة) في تأكيد ما قاله ابن إسحق في خبره عن هجرة المسلمين الأولى إلى الحبشة، وعن قراءتهم الجزء الأوّل (التشديد لابن إسحق) من سورة كاف هاء ياء عين صاد (سورة مريم) أمام

---

(٥٢) يشارك الأستاذ نيل رويتسون في هذا الرأي بأن البولاميك (قسم الحِجاج) يرتبط بشكل وثيق بالقسم السردي، والمثال على ذلك في نقد الذين كفروا بالبعث (٦٦) الذي يشار إليه في يوم يبعث يحيى وعيسى (١٥و٣٣)؛ وكذلك يظهر التغاير أو النقيض بين الذين انتقدوا لأنهم اعتمدوا على غناهم وسلطتهم وآلهتم مع مثال إبراهيم (٧٢–٨٧)، ٤١–٥٠). أنظر:

Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, *op.cit*. 147.

(٥٣) Thesis+antithesis=sythesis in Hegelian dialectics.

أدين هنا للأستاذ رضوان السيّد بهذه القراءة ونتيجتها.

(٥٤) Jarosdlav Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*, (Indiana University press, 1996) 11.

نجاشي الحبشة، وأمام وفد من قريش.[٥٥] فبالتأكيد تأثّر النجاشي بما سمع من كلام زكريّا عن وهن عظمه واشتعال رأسه بالشيب، وعن تمنّيات مريم بالموت وطيّ ذكرها النسيان، وعن مناداة إبراهيم المتواصلة لأبيه رأفةً منه وخوفاً عليه من العقاب، مناداته المتواصلة بخطابٍ للتحنّن منادياً له بـ«يا أبتِ.»

الكلمة المفتاح «الرحمن»: هناك الكلمة المفتاح التي توحّد بين قِسمي السورة، القِسم القصصي والقِسم الحِجاجي، وهي كلمة «الرحمن». ويرد اسم «الرحمن» ستّ عشرة مرّة في السورة، خمس منها في الخاتمة التي ترد على شكل خُطبة.[٥٦] ويشير عبد الله صولة في دراسته لـ«الحجاج في القرآن» إلى ظاهرة مهمة وهي، أن كلمة «الرحمن» التي ترد في الخطبة ضد اتّخاذ الله ولداً لا تعني الرحمة المطلقة وتحمل أولاً وأخيراً معنىً توحيديّاً. وأضيف أن كلمة «الرحمن»، وإن استدلّ علماء القرآن بها على الفترة المكّيّة الوسطى لذلك أسموها «فترة الرحمن» استدلالاً،[٥٧] سرعان ما تختفي في الفترة المدنيّة بعد أن يعلن عن ترادفها مع كلمة الله في الآية ١١ من سورة الإسراء (١٧).

يُستحضر في سورة مريم ذِكر زكريّا ومريم وإبراهيم وقائمة الرسل والأنبياء كآيات من الرحمن. وترتبط الآية الاستهلالية لسورة مريم بذكر رحمة الربّ ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾، كما يرتبط ذكر مريم وإبراهيم والرسل والأنبياء الآخرين برحمة الربّ التي عبّرت عن نفسها بالأخصّ بـ«هبة الذريّة».[٥٨]

---

(٥٥) أنظر السيرة لإبن اسحق ، وأثير هنا موضوع صحّة خبر الزيارة بسبب الاتّجاه السائد في بعض أوساط الأكاديميّة الغربية وهي الشك بكل المصادر الإسلاميّة المبكّرة. وأضيف هنا بأن نولدكه الذي يتعامل مع المراجع بعين ناقدة لم يشكّ في خبر الهجرة إلى الحبشة وقصّة قراءة الجزء الأوّل من سورة مريم أمام النجاشي. أنظر نولدكه، **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه، ص. ١١٦.

(٥٦) أنظر: نماذج نثريّة من الخطابة ما قبل الإسلام في ألين جونز:

(٥٧) ترد كلمة الرحمن في معظم الأحيان في السور المكّيّة الوسطى، مريم (١٦ مرّة)، طه (٤ مرّات)، الأنبياء (٤ مرّات)، الفرقان (٥ مرّات)، الشعراء (مرّة واحدة)، النمل (مرّة واحدة)، ياسين (٤ مرّات)، فُصّلت (مرّة واحدة)، الزخرف (٧ مرّات)، قاف (مرّة واحدة)، وبعدها سورة الرحمن.

(٥٨) إن جذر كلمة رحم في اللغات السامية والتي تعني الرحمة هو واحد. للمرجع، أنظر:

وتستعيذ مريم بالرحمن، عند رؤيتها الملك على صورة بشر، فتقول: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا﴾ وتنذر للرحمن صوماً فتقول: ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا﴾؛ وهبة الرحمن يحيى لزكريا هي رحمة؛ وكذلك عيسى هو «رحمة من الربّ» وإسحق ويعقوب هما رحمة وهبة لأبيهما إبراهيم ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُم مِّن رَّحۡمَتِنَا﴾ وهبة هارون لأخيه موسى هي «رحمة». فالقرآن الكريم ينصّ على أنّ استدعاء رحمة الرحمن، قد أظهرت نِعَمها على الأنبياء قبل محمّد (صلى الله عليه وسلم)، مما يعني حتماً أن رحمته ستطال محمّداً أيضاً، وهذا ما يقصد بمُصطلح «تاريخ الخلاص.» أضف أن في تكثيف استخدام «الرحمن»، كصفة لله، وهو مصطلح معروف جداً في النقوش اليهودية والمسيحيّة القديمة،[٥٩] ما يعمّق، كما يقول عبد الله صولة، من شأن انتماء دين محمّد الجديد إلى دينَي التوحيد اليهوديّة والمسيحيّة.[٦٠]

إن كلمة الرحمن هي الكلمة المفتاح في سورة مريم، والفكرة القرآنية (والبيبلية) العميقة لفكرة الرحمة الإلهيّة المطلقة. وهذه الكلمة تمتدّ في القرآن لتعد بالرحمة ومرّتين لتعد بالعقاب. وموقع الرحمن هنا في حال العقاب لا يأتي في القسم الحِجاجي فقط إنما يظهر في القسم القصصي أيضاً في قصّة إبراهيم وعلى لسانه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ وهنا نشير إلى أن كلمة «الله» تظهر في القسم الحِجاجي ولا تظهر بتاتاً في القسم القصصي. مما يعني أن ظهور الرحمن في قوّته المطلقة وفي الرحمة المشروطة، تعني موازاة الرحمن

---

see Martin Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leiden, 2002) = 191.

(٥٩) لقد أظهرت النقوش المكتشفة في جنوب الجزيرة العربية مما قبل الإسلام أن كلمة رحمانان كانت تدلّ في النصوص اليهوديّة على الله وفي النقوش المسيحيّة على الأب. أنظر:

(CF. G. Ryckmans, *Les religions arabes preislamiques* (Louvain, 1951), 47-48. See, Jacques Jomier, « Le nom divin al-Rahman dans le Coran, » *Melanges Louis Massignon* (Damascus, 1957) 361-81, transl. Rippin, « The Divine Name *Al-Rahmān* » in edit. Rippin, *the Qur'ān : Style and Contents, op.cit.*

(٦٠) انظر صولة، المرجع نفسه، ص.٢٤٦.

للّه. ففي سورة الإسراء (١٧ : ١١٠) بعد أن اتّهم المكّيّون محمّداً في عبادته لإلهين، يوضح القرآن أن الرحمن هو اسم آخر لله تعالى ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء ١١٠).

٤.٢ الخاتمة

إن عرض الوحدات بتسلسلها ووفقاً لشرحها موضوعاً وشكلاً، وتحليل الترابط والعلاقة بين الوحدات العضويّة، يظهران بوضوح شكل السورة النهائي كالتالي:

تقع قصّة مريم (١٦-٣٣) بين قصّتي زكريا (٢-١٥) وإبراهيم (٤١-٥٠)، وتشكّل العمود الفقري للبناء القصصي أو السردي. والقصّة ليست لعيسى بقدر ما هي لمريم ولا يظهر اسم عيسى إلاّ في آية التعقيب وحين تشير أمّه إليه دون تسميته، ليأخذ دور المبادرة بالدفاع عنها أمام قومها، عندها يتكلّم الابن البارّ بوالدته بصيغة «الأنا». وفي آيات التعقيب التي تنتقد مفاهيم شائعة عند المكّيين والنصارى (مع إخفاء تسميتهم)، تتغيّر تقفية الفاصلة من الياء المشدّدة الرخيّة (يّا) إلى الواو المنتهية بنون ساكنة (ون). وهذا التغيير الأسلوبي لا يعني بالضرورة أن الآيات أضيفت في فترة لاحقة ذلك أن الوحدة الشعوريّة الداخليّة للنصّ لم تمسّ.

إن صورة آيتي التعقيب (٥٨-٥٩) بعد قائمة الرسل والأنبياء (من إبراهيم إلى إدريس) نثريّة وطويلة وتظهر كلمتا الذريّة والخلف للمرّة الأولى. فالحِجاج (٥٨-٦٣) ضدّ الخلف بعد الثناء على سلالة الرسل والأنبياء هو إضافة مدنية لسببين: أولهما لأنها تخرج عن سياق مدحهم فجأة، وثانياً لأن القرآن الكريم لا يأتي على ذكر النصارى ومجادلتهم إلاّ في المدينة.[٦١] وتظهر آية «جبريل» كإضافة إلى

(٦١) انظر المرجع التالي:

F. Buhl, «When did Muhammad begin to criticise Christianity? » *Acta Orientalia* 3 (1924) 97-108.

الوحدات العضوية موضوعاً وشكلاً لأنها خارج سياق الآيات.

إذاً إن شكل قصص زكريّا ومريم وإبراهيم وسلسلة الرسل والأنبياء - التي تتوسّطها رحلة مريم - يشكّل قسم الطريحة؛ بينما يشكّل القسم الحِجاجي في حوار «ويقول» - «قل» مع الخاتمة الخُطبة التي تنهي السورة بالتشديد ضدّ دعوة «اتّخاذ الرحمن ولداً»، يشكّل النقيضة. ومع أن القسم الحِجاجي يخلق جوّاً يهبط بذروة متعة السرد، التي بدأت بها السورة، فيظهر كقراءة لتاريخ خلاص الأنبياء في «واذكر في الكتاب» فإن وحدات قسمَي السورة حافظت على وحدة السورة العضويّة وترابط محاورها منطقيّاً.

ومن الضروري الإشارة إلى أن مسألة حمل السيدة مريم من روح الله المرسل إليها أو روحه، كما يشير الخطاب القرآني إليها، كان من المتوقّع أن تُلغى في آيات الحِجاج التي تتشدّد في فكرة «اتّخاذ الرحمن ولداً.» إنما لم يتطرّق إليها القسم الحجاجي، وكأنها خارج النقاش، وكذلك تجاوزعلماء التفسير لها، وهم أصلاً لا يقرأون القِسم الحِجاجي كقراءة للقسم القصصي، وهذا التجاوز جعل هذه المسألة بالذات تمثّل نقطة اللقاء الكبير بين الإسلام والمسيحيّة.

إن الاتّجاه الذي خُتمت به السورة على شكل حجاجي فيه كثير من التكرار المتطابق، مع ذكر مكثّف للرحمن (خمس مرّات) في الآيات القصيرة التوكيديّة، يؤكّد هذا الاتّجاه أن السورة تحتوي على نصّ ونصّ مضادّ، أيّ هناك إعادة قراءة لمواضيع مسيحيّة من جانب النصّ القرآني. لكن هذا لا يلغي أن الوحدة الشعوريّة حاضرة في النصّ والنصّ- المضاد وهي من عوامل الترابط الرئيسيّة بين الوحدات. بالإضافة إلى الفاصلة (الياء المشدّدة) التي تساهم في بناء الوحدات، والموضوع التعليمي الرئيسي البارز(التوحيد والبعث)، وكلمة المفتاح (الرحمن)، كل ذلك يدفعنا إلى التأكيد على وحدة بناء السورة العضوية وأن الوحي بسورة مريم كان مبكّراً بسبب هذا الذوبان بين الشكلين الأدبي المسيحي والعربي الشعري.

ونتقل إلى صورة مريم كما ظهرت معالمها المركّبة في بناء الآيات فمريم هنا مسيحيّة من وجه وعربية من وجه آخر (متنوّعة الهويّة) لذوبان أشكال النصوص المسيحيّة الدينيّة بأشكال النصوص العربيّة الشعريّة. فتتلقّى مريم كلمات الله عن طريق الرسول بالضبط كما تتلقّى مريم الكلام في الإنجيل حسب لوقا. إضافة إلى ذلك فكما أن إبراهيم هو السابق لمحمّد والمؤسّس الأول للدين الصحيح، يقوم زكريّا و تقوم مريم بالدور نفسه لأنهما سابقان لمحمّد (صلى الله عليه وسلم)، فيصبح النبي محمّد في العلاقة النبويّة نفسها مع مريم كما مع الأنبياء الآخرين. وقد أعطي يحيى وعيسى الكتاب (١٢ و٣٠)، بينما أعطي إبراهيم ذرّية (إسحق ويعقوب) مما يعطي محمداً (صلى الله عليه وسلم) مستقبل ميراث للأنبياء من جانب الكتاب (كلام الله) ومن جانب النسب الإبراهيمي (العائلة الدينيّة). وأخيراً فإنّ محمّداً (صلَّى اللهُ عليه وسلَّم) هو الوحيد الذي يبدو وارثاً هذه السلسلة النبويّة لاتّباعه التعاليم الصحيحة في عقيدة التوحيد، المعارضة لفكرة اتّخاذ الآلهة بالإشارة حيناً إلى المكّيين (٨١-٨٢) وبالإشارة حيناً آخر إلى النصارى (٨٨-٩٢).

الفصل الثالث

قصة رحلة مريم

تحليل الأسلوب والسرد القصصي

نبدأ في هذا الفصل بدراسة التطابق الظاهر بين قصّتي زكريا ومريم، ومن ثمّ نأتي مباشرة على تحليل «ذِكر مريم» أسلوبياً وروائياً ذلك أن ذكرها يشكّل كما قلنا العمود الفقري للبناء السردي للقسم القصصي (مقابل القسم الحجاجي). ويحدّد التحليل الأسلوبي العناصر اللغويّة والبلاغيّة والصوتيّة لذِكر مريم مع تقييم مساهمة القصّة في قيمة النصّ الجماليّة. لذلك نقوم بتحديد العناصر اللغويّة واستخدامها، كالأفعال والفواعل والفواصل، والعناصر البلاغيّة كالأداة البيانيّة والأسلوبيّة الصوتيّة وغريب القرآن، مع فهم لـ«نظريّة النظم» - كما تطوّرت عند الناقد والبلاغيّ عبد القاهر الجرجاني (ت. ١٠٧٨) - أيّ النظم على القاعدة النحويّة - البلاغيّة التي تظهر التطابق المحكم والتّام بين اللفظ والمعنى.[1] وغاية التحليل الأسلوبي هذا هو دفع الدراسة باتّجاه فهم بناء نظم الآيات؛ وتقع أهميّة «الأسلوبيّة» كنظريّة في علم الأسلوب، في طابع العمل اللغوي وخاصيّته التي يؤدّيها، وفي رفضها إعطاء أيّة آراء تقريرية جاهزة، على أنها تكشف المواقف

---

(١) انظر عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق هلموت ريتر، (استنمبول، ٩٥٤). وعبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمّد التونجي، (بيروت، ١٩٩٥). وانظر دراسة كمال أبو ديب:

Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, (Warminster, 1979).

اللغويّة (مثلاً لو وجد الحياد/ التحيّز اللغوي للتذكير او التأنيث) الذي يختفي وراء البناء اللغوي والأدبي للنصّ.

أما غاية التحليل الروائي فهي الكشف عن عناصر السرد (خطاب السرد) والقصة (المتن الحكائي) للتمييز بينهما: كصوت السرد مقابل أفعال الشخصيّات وأقوالها والأحداث التي تتفاعل بها، الزمن السردي مقابل الزمن الحكائي، والإيقاع السردي المتمثّل بالحركات السردية الأربع: الحذف، والوقفة الوصفيّة، وبينهما وسيطان هما: المشهد والمجمل.[٢] وبعد تحليل هذه العناصر نتعرّف إلى شخصيّاتنا الحكائيّة وتتبيّن لنا هويّة الشخصيّة الرئيسيّة (هل هي مريم؟) وإذا كانت هي مريم سنعرف سبب قيامها بالرحلة بمفردها، على عكس رواية الأناجيل الأبوكريفا (غير الرسميّة) حيث تقوم مريم بالرحلة دائماً برفقة يوسف وابنها؟ وسنعرف سبب تلقّي مريم «كلمة» الله عن طريق تجربة تتعلّق بالإنجاب عن طريق الولادة بالجسد؟ وسنبحث في هذه العناصر عن شخصية مريم بين الأفعال التي تقوم بها والأوصاف التي توصف بها وما تقوله مريم عن نفسها والتي تعبّر عن مشاعرها كأنثى؟ وبعدها نتساءل: حين تحكي مريم بصوت «الأنا» هل تعبّر عن تجربة ذاتيّة داخل مجال الخصوبة فقط؟ وأين تقع الحقيقة، هل في الحكاية الشعبيّة، أم في العلاقة بين الحكاية واللغة؟

١.٣ التطابق بين قصّتي زكريّا ومريم:

يظهر التطابق بين قصّتي زكريّا ومريم في عنصري الشكل والأسلوب اللذين يربطان القصّتين إحداهما بالأخرى. فموضوع الولادة الإعجازيّة في هبة الله ذريّة الذكر لزكريا مع كِبر سنّه وعقم زوجته، وكذلك في هبة الله ذريّة الذكر لمريم مع أنها عذراء وذات عفّة (ولم أكُ بغياً) هو موضوع واحد. وتكشف بنية الوحدات

---

(٢) هذا التفصيل اعتمده د. محمد خضر في دراسته عن السرد القرآني، حسب المنظّر جيرارد جنيت، انظر محمد خضر، **بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم**، المرجع نفسه، ص. ٩٥.

السرديّة في القصّتين، وسياق الآيات عن علاقة بين الحدثين الروائيين؛ لكن هناك بعض الاختلاف في ردّات فعل الشخصيّتين الرئيسيّتين تجاه البشارة التي تظهر في ردّة فعل زكريّا (حول قدرة الله تعالى على الخلق) وسؤاله أن يجعل الله له آية، بينما لا تطلب مريم آيةً من الله، مما يُظهر في شخصيّة مريم تواضعاً سجّله لها أدب التفاسير المسيحيّة والإسلاميّة. وفي آيتي التسليم على يحيى وعيسى (عليهما السلام) يظهر الاختلاف في صوت السرد وصوت المتكلّم بين يحيى وعيسى (١٩: ١٥ و١٩: ٣٣).

ونلاحظ في مناجاة زكريّا لربّه أن الإجابة الربّانيّة له تأتي بشكل غير مباشر، فالله في الخطاب القرآني (باستثناء موسى) [٣] لا يكلّم أنبياءه مباشرةً. وعلى المستوى نفسه لا نعرف هويّة الملك المشار إليه في قصّة زكريا، حيث يقول: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ . . .﴾ (مريم: ٩) بينما تعرّف هذه الشخصيّة عن نفسها في قصّة مريم، بأنها رسول الله إلى مريم ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ (مريم: ١٩). ويشار إليها بأنها روح الله أُرسلت إلى مريم ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) وتقوم مريم، من جراء هذا التمثّل البشري للرسول بحوار معه بخلاف ما كان عليه الحال في قصّة زكريا (١٨-٢١).

وفي قصّة مريم هناك أكثر من شخصيّة متكلّمة: الملك (رسول الله)، المنادي من تحتها (الملك أم عيسى)، وقوم مريم، وطفل المهد، لذلك يظهر الحوار في قصّة مريم مكثّفاً وكذلك الأحداث؛ وهناك فارق بين منزلتي يحيى وعيسى الرفيعتين، فبالنسبة إلى زكريّا يسلّم صوت السرد على يحيى في نهاية قصّة زكريا بالإشارة اليه، ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ١٥)، بينما يسلّم عيسى على نفسه بألف التعريف وبصيغة «الأنا» المتكلمة، ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٣). ويدلّ التكليم

(٣) ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤).

بصوت عيسى على تفوّق مقامه على مقام يحيى في المشهد الرسولي. لذلك تأتي آية التعقيب في شأن عيسى ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (مريم: ٣٤) لا بشأن يحيى، مما يشير إلى أن التركيز في شأن ولادة عيسى له مغزى كلامي أو ثيولوجي يتعلّق بولادته ونبوّته (لا ألوهيّته) والجدل القائم حولهما. فآية التعقيب التي ترفض فكرة «اتّخاذ الله ولداً» تساهم في النقاش المسيحي الحادّ والمعاصر في شأن الذين يختلفون فيما بينهم حول عيسى ﴿قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾.

تعتبر الشخصيّتان الرئيسيّتان في القصّتين هما زكريا ومريم، وتحتفل السورة في النهاية بولادتي يحيى وعيسى على المستوى نفسه مع التوصية بالصلاة والزكاة وبرّ الوالدين (بالنسبة إلى يحيى)، وبرّ الوالدة (بالنسبة إلى عيسى). ونلفت النظر أن غرض خطاب السرد بإعادة سرد قصّة الولادة ليس فقط لأجل أمومة مريم للمسيح (عليهما السلام)، وإنما لذات أنوثة مريم بالدرجة الأولى، وهذا مما كشفت عنه الدراسة على مستوى باطن النصّ. والجدير بالذكر أن عيسى (عليه السلام) لا يظهر في القصّة باسمه قبل آية التعقيب، ولا يبدو أن القصّة تقتصر على لحظة الولادة بقدر ما هي أيضاً قصّة رحلة مريم حيث تواجه موقفاً صعباً ثم عودتها منتصرة إلى قومها. إذاً، إن القصّة، هي قصّة مريم، وإنْ في إطار «إنجيل» طفولة عيسى (بمعنى الأخبار السارة حول ولادته)، فعيسى لا يظهر في القصّة كشخصيّة البطل، و لا ينفرد عيسى بقصّة مخصّصة له، في جميع السور المكيّة.

٢.٣ التحليل الأسلوبي لقصّة مريم

مع أنّ القرآن الكريم هو بلا منازع كتاب المسلمين الأوّل والكتاب المؤسّس للإسلام، فإنّ القرآنَ الكريمَ هو «كتاب العربيّة الأول»؛ وعلى حدّ قول الشيخ أمين الخولي في عشرينات القرن المنصرم، إن «المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم،

فهو الكتاب الذي خلَّدَ العربيّة وحمى كيانها وخلد معها...»[٤] على أن العلاقة بين النصّ القرآني الكريم والمخزون الشعري العربي تتّصف بالقطيعة على الصعيد المعرفي وعلى صعيد الشكل الأدبي. وبكلام الشاعر أدونيس: «كما يمثّل القرآن قطيعة مع الجاهلية على مستوى أبستمولوجي (مستوى المعرفة)،[٥] فإنّه يمثّل أيضاً قطيعة على مستوى أشكال الكلام.»[٦] وإن كان الشِعر العربي هو «ديوان العرب»، فقد تحدّى النصّ القرآني – الذي تواصل على أسامه النبيّ محمّد مع قومه – تحدّى العرب على الأسس اللغوية نفسها التي لديهم، ايّ باتّخاذ اللغة العربية لغة الشعراء من جانب، لكن برفضه ما يمثّله الشعر من قيم من جانب آخر. لذلك نرى أن الدراسات التي أقامَها العلماءُ المسلمون بدايةً حول إعجاز القرآن،[٧] كانت بالواقع دراسات حول الظاهرة اللغويّة للقرآن كنصّ يتفاعل به المتلقّي في كلّ زمان.[٨] وقد نضجت هذه الدراسات اللغويّة-البلاغيّة مع عبد القاهر الجرجاني (ت١٠٧٨)، الذي حاول أن يضع قواعد فنّيّة للبلاغة والجمال الفنّي في كتابه دلائل الإعجاز فوصل إلى تقرير نظرية هو أوّل من قرّرها في تاريخ النقد العربي. وخلاصة هذه النظريّة، بكلام سيّد قطب،

أن ترتيب المعاني في الذهن هو الذي يقتضي ترتيب الألفاظ في

---

(٤) انظر أمين الخولي، مناهج تجديد، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٩٥) ص. ٢٢٠.

(٥) لمفردة «الجاهلية»، انظر:

«Djāhiliyya» in *EI* 2 (1960) 383; also, Ignaz Goldziher, in *Muslim Studies* (*Muhammedanische Studien*), transl. Andras and Ruth Hamori (Princeton, 1981).

وانظر أيضاً:

Jaroslav Stetkevych's intoduction of *Muḥammad and the Golden Bough, op.cit.* 5-9.

(٦) Adonis ['Ali Aḥmad Sa'īd], *An Introduction to Arab Poetics*, (London: Dār al-Sāqī,1983) 37.

(٧) لدراسة شاملة حول «الإعجاز»، انظر:

'Issā Boullaṭa, « The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān : I'jaz and Related Topics, » in edit. A.Rippin, *Approaches to the History of the Qur'an*, (Oxford, 1988).

(٨) منذ الدراسات المبكّرة للإعجاز القرآني كدراسات الباقلاّني (ت١٠١٣) والجرجاني (ت١٠٧٨) يُقارن بين شعرية النصّ القرآني وشعرية الشعر العربي كأساس لهذه الدراسات.

العبارة، وأن اللفظ لا مزية له في ذاته وإنما مزيته في تناسق معناه مع معنى اللفظ الذي يجاوره في النظم. أيّ تنسيق الكلمات والمعاني بحيث يُبدي النظم جمال الألفاظ والمعاني مجتمعة- وأن الجمال الفنّي رهين بحسن النسق أو حُسن النظم، كما أنه لا اللفظ منفرداً موضع حكم أدبي ولا المعنى قبل أن يُعبّر عنه في لفظ، وإنّما هما باجتماعهما في نظم يكونان موضع استحسان أو استهجان.[٩]

وقد وصف الجرجاني الأسلوب القرآني «كنظم» مترابط لا يضمّ عناصر بطريقة اعتباطيّة، وكنشاط يشبه «النسج والتأليف والصياغة والتحبير والبناء والوشي، فإنه يوجب في تقويمه النظر إلى أجزائه في تآلف بعضها مع بعض لكي نعرف الأسباب التي دعت إلى وضع أحدها حيث وُضع، والتي اقتضته بحيث أنه لو وضع في مكان آخر، لاختلّ النّسج أو البناء كلّه.»[١٠]

ويشرح الألسُني المعاصر عبد الهادي الطرابلسي أن النظريّة الأسلوبية، التي تركّز على الظاهرة الألسنيّة – وهي جوهر الكلام- ، تدرس مبادئ الجماليّات المعقولة لشكل الكلام.[١١] وبعبارة أخرى، فإن دراسة الظاهرة اللغويّة في ذِكر مريم (الّتي يعتبر ذكرها أقصوصة أكثر منها قصّة) على مستوى الأسلوب، تتيح لنا فرصة البحث في مساهمة القصّة للقيمة الجماليّة للنصّ.

وهذا الاندفاع نحو دراسة الأسلوب سببه تحليل كثير من العلماء واللغويين للنظرية في معنى الألسنيّة العربية، والتي تناقش استخدام القرآن لأجمل «نظم»،[١٢]

---

(٩) سيّد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ط ٨ (القاهرة،٢٠٠٣) ص. ١٤٣.

(١٠) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**،تحقيق محمد التونجي، «باب القول في النظم وفي تفسيره،» (بيروت،١٩٩٥) ص. ٧٦.

(١١) محمّد عبد الهادي الطرابلسي، «في منهجيّات الدراسة الأسلوبيّة،» في **أشغال ندوة اللسانيّات واللغة العربيّة**، (تونس: مركز الأبحاث والدراسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ١٩٧٨).

(١٢) لقراءة مختلف الآراء عند النقّاد العرب الكلاسيكيين لـ«النظم» من أبي عبيدة إلى الجرجاني انظر الدراسة المهمة للدكتور محمد زغلول سلام، **أثر القرآن في تطوّر النقد العربي**، قدّم له محمد أحمد خلف الله، ط.٣. (القاهرة، ١٩٦٨).

في التجانس البنيوي الذي يقيمه بين شكل المعاني وشكل الكلمات أو الفونيم(١٣) وقد ركّز هؤلاء على الجانب البلاغي- البياني(١٤) «للنظم» وهو ما سنقوم به لتحليل قصّة مريم عن طريق جمع وتوصيف مادّة الظاهرة النحويّة- البلاغيّة، وسنقوم بذلك أيضاً حسب أولويّات الكلام في طبيعته كنصّ في جوهره شفاهي كما هو كتابيّ، وذلك تحضيراً لتقيمه الأدبي الفنّي والجمالي.

بدايةً نقدّم ملخّصاً لقصّة مريم للتذكير بسيناريو القصّة التي أمامنا:

تبدأ القصّة أو الأقصوصة(١٥) بصوت السرد يستحضر ذكر مريم من الكتاب السماوي ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَرْيَمَ﴾ (مريم: ١٦). (١٦) هناك حواران: حوار بين مريم والرسول (دون تسميته) وحوار بين مريم وقومها (دون تسميتهم). تنفعل مريم في حوارها مع الرسول، إنما مع قومها تنذر للرحمن صوماً، لتتيح لطفل المهد (دون تسميته) القيام بالدفاع نيابةً عنها. عندها يقوم الطفل بالتعريف عن

---

(١٣) «الفونيم» هو الصوت المفرد أو الحرف، من حيث: الجهر والهمس، الشدة والرخاوة، ثمّ يُدرس «المورفيم» أو المقطع الصوتي المكوّن من أكثر من حرف. ويُدرس من مجموع الحروف والمقاطع الكلمة وأنواعها ومجالاتها. انظر د. مدحت الجبار، **موسيقى الشعر العربي قضايا ومشكلات**، ط.٥ (القاهرة، ١٩٩٥)

(١٤) يشمل «علم البيان» التصوير الشعري ويشمل «علم المعاني» مع علم النحو والصرف.

(١٥) الأقصوصة مقيّدة أكثر من القصّة باتّباعها «خطّ سير واحد حول حادثة بارزة، أو حالة شعوريّة معيّنة، أو شخصيّة خاصّة؛ ولا تتّسع لتتناول جميع ملابساتها وجزئيّاتها، وما يتّصل بها من حالات وأسباب في محيط الحياة العام.» عن القصّة والأقصوصة انظر سيّد قطب، **النقد الأدبي أصوله ومناهجه**، المرجع نفسه، ص. ٨٧.

(١٦) يذكر ماديغون بالواقع كيف أن مفهوم القرآن باستمرار يزيحه مفهوم الكتاب المكثّف مما يظهر أن التطلّع نحو الكتاب، خاصّة «أهل الكتاب»، بدأ يقوى أكثر فأكثر، لذلك فإن، «واذكر في الكتاب مريم،» لا ترتبط بأي شكل بكتابة الوحي في هذه المرحلة المبكّرة. للاستنارة عن مفهومي «القرآن،» و«الكتاب،» انظر

Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, *op.cit*. 165.

للعلاقة بين العناصر الشفاهية والمكتوبة في الإسلام المبكّر، انظر:

Gregor Schöeler, "Writing and Publishing: On the use and function of writing in the first centuries of Islam," in *Arabica* 44 (1997): 423-435.

نفسه بأنه «عبد الله» وأنه أوتي «الكتاب» وجُعل نبياً؛ وأنه بورك وأوصيَ بالصلاة والزكاة على المستوى نفسه مع البرّ بوالدته. بين انفتاح النصّ على هذه الحوارات، يسرد خطاب السرد القصصي رحلة مريم – التي قامت بها منفردة ثمّ عادت منها إلى قومها حاملة الطفل– على مستوى الوعي، وبلغة حسّيّة وتعاطف بليغين، ويعلن موقفه من تجربة الأنثى المؤلمة على مستوى مخاض الجسد وغربة النفس في حالة الوضع.

ترد أفعال خطاب السرد في قصّة مريم في صيغة الماضي في «انتبذت،» «اتّخذت،» «قالت،» «فأرسلنا،» «تمثّل،» الخ. . . إنما ترد أفعال شخصيّات المتن الحكائي في صيغة المضارع – في أكثر الأحيان - مبتدأةً بأداة الاستفهام «أنّى يكون» وأداة النفي «لم يمسسني،» «لم أكُ،» «ألاّ تحزني،» «لم يجعلني»، مما يدلّ على أن هناك أسئلة تنتظرالإجابة وأن هناك أموراً منفيّة. وتظهر بعض الأفعال المضارعة في انفعال مريم أمام الرسول الذي ظهرلها على صورة بشر، كقولها «أعوذُ بالرحمن منك»، ويجيب الرسول على مريم بفعل المستقبل «لأَ/ ليهب لك غلاماً زكيّا.»[١٧] وتأتي أفعال خطاب السرد في صيغة الأمر لا للترهيب أو التأديب، بل لاستحضار مريم وفرض أجواء الطمأنينة لها: «واذكُرْ،» «هزّي إليكِ،» «فكُلي،» «واشربي،» « وقَرّي،» « فقولي.» وفي آية التسليم نرى الأفعال في صيغة الماضي والمضارع – المستقبل- المبني للمجهول: «والسلام عليّ يوم ولدتُ ويوم أموت ويوم أُبعَثُ حيّاً.»

الفواعل في القصّة هي: «خطاب الأصل أو صوت السرد» «مريم،» «الروح،» «الربّ،» «المخاض،» «الرسول،» «المنادي (من تحتِها)،»[١٨] «جذع

---

(١٧) هناك قراءتان: ليهب (حسب ورش، أبو عمرو وقالون) ولأهب (حسب باقي القرّاء)؛ للقراءات المختلفة انظر، أبا عمرو بن سعيد الداني، كتاب **التيسير في القرآآت السبع**، تحرير بريتزل (إستمبول، ١٩٣٠) ص. ١٤٦.

(١٨) حسب الداني فان ابن كثير وابن عامر وأبا بكر يقرأون «مَن تحتها» بالفتحة، أمّا الباقون فيقرأون «مِن تحتها» بالكسرة. انظر الداني ص. ١٤٨. وحين أقوم بتحليل هذا المقطع سنرى أن التأويل الصحيح هو مِن تحتها أي الذي يبطنها، بالكسرة.

النخلة» و«القوم.» وتستأثر مريم كفاعل بأكثر الأفعال (١٧) مما يدلّ على أن القصة مكرّسة للإخبار عنها ولها، وأن الأحداث تدور حولها من انتباذها قومها واتّخاذها الحجاب إلى فعل القول وأكلها وشربها وصومها عن الكلام. وتوظّف الفواعل كالتالي: يظهر الروح أو رسول الله كبشر ليهَبَ مريمَ غلاماً زكيّا، وليُعلن أن عيسى آية للناس ورحمة من الله؛ أما المنادي «مِن تحتها» فهو ليُطمئِن مريم بالنسبة إلى وفرة المياه والمأكل والسلوان وليشير عليها بالصوم عن الكلام حين يواجهها قومها بالسؤال. أما القوم فوظيفتهم هي اتّهام مريم بالأمر الفريّ، ووظيفة المخاض أن يُلجئ مريم إلى جذع النخلة.

إن الفواصل في القرآن، هي كالقوافي في الشعر «مطلب سيكولوجي فنّي ملح» يقف على الصوت نفسه في آخر الآيات، ووظيفة الفاصلة بالدرجة الأولى تشبه وظيفة القافية في الشعر، فهي الرابط الشكلي الذي يسهم في إظهار وحدة النصّ وجماليّته، ورغم أن علماء المسلمين لا يحبذّون هذا التشبيه، إلا أن الواقع هو أن هذه الفواصل تحدّد نهاية الآيات في القرآن الكريم عن بعضها البعض، وتساعد على ختام السورة، وهي على حدّ تعبير مصطفى صادق الرافعي:

> صورة تامّة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى، وهي متّفقة مع آياتها في قرار الصوت اتّفاقاً عجيباً، يلائم الصوت والوجه الذي يساق إليه بما ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها، أو بالمدّ، وهو كذلك طبيعي في القرآن.[١٩]

وقد رفض أبو بكر الباقلاّني (ت ١٠١٣) وكذلك المعتزلي علي بن عيسى الرمّاني (ت ٩٩٤)، اعتبار «السجع» من الفواصل، فعلى حدّ قول الرمّاني: «الفواصل بلاغة والأسجاع عيب وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأمّا

(١٩) انظر رأي الرمّاني في محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى: القرآن، (القاهرة، ١٩٧٠) ٣٢٤-٢٥.

الأسجاع، فالمعاني تابعة لها...»[٢٠] ويخالف أبو هلال العسكري الرمّاني في أن السجع كلّه مذموم، بل منه المذموم الذي يظهر فيه التكلّف، ويرهق الألفاظ والمعاني... ويرى أنه لا مانع من أن يوصف القرآن بأن فيه سجعاً، ولكنه سجع في أعلى مراتب الكلام، بحيث لا يمكن أن يجاريه أحد...[٢١] ويستنكر ابن الأثير قول الذين يذمّون السجع، ويستنكر قول الذين لا يسمّون ما في القرآن من اتّحاد المقاطع في الحروف سجعاً، ويؤكّد:

> وقد ذمّه بعض أصحابنا من أرباب الصناعة، ولا أرى لذلك وجهاً سوى عجزهم أن يأتوا به، وإلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنّه قد أتى منه بالكثير، حتى إنّه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن، وسورة القمر وغيرهما وبالجملة فلم تخلُ منه سورة.[٢٢]

توحّد الفواصل (أو السجع) المقاطع في قصّة مريم في الياء المشدّدة مثل شرقيّا، سويّا، تقيّا، زكيّا الخ... وتقع بعض الفواصل كتمييز مثل تقيّاً، زكيّاً وبغيّاً، وبعضُها كخبر مثل: «شرقيّاً، سريّاً، عيناً» وتظهر فاصلة «نسيّاً،» حين ترتبط بالربّ، في صيغة الفاعل مثل: «وما كان ربّك نسيّاً،» بينما تظهر «مأتيّا» في صيغة المفعول به في «كان وعده مأتيّاً». وتتكرّر كلمة «بغيّا» مرّة على لسان مريم، ومرّة على لسان القوم. وتوحد فاصلة الدال المشدّدة في «مدّا، هدّا» المقاطع في القسم الحِجاجي.

ويظهر التكرار الصوتي، وقد أغفل الجرجاني إغفالاً تامّاً في نظريته قيمة اللفظ الصوتية مفرداً ومجتمعاً مع غيره،[٢٣] مما يعطي الآيات إيقاعها الموسيقى،

---

(٢٠) انظر المرجع نفسه ص. ٣١٣.
(٢١) المرجع نفسه، ص. ٣١٩.
(٢٢) المرجع نفسه، ص. ٣٢١.
(٢٣) انظر سيّد قطب، **النقد الأدبي أصوله ومناهجه**، المرجع نفسه، ص. ١٤٥.

وهذا مما نجتهد له في الفقرات التاليّة. والتكرار الصوتي في الحروف المتردّدة أو الكلمة المتردّدة أو التعبيرات الجاهزة هو «خصيصة أساسيّة في الفكر والتعبير السماعي»[٢٤] تعطي جرس الآيات القرآنيّة مَوسقتها. والتكرار أو الترداد هو تقنيّة ملائمة لطبيعة القرآن الإنشاديّة وتطوّره كنصّ شفاهي للتلاوة.[٢٥] وهو يلائم بطبيعة الحال ثقافة المتلقّي التي تعتمد على السمع لا القراءة (الصامتة بالعين) كمصدر لتلقّي المعرفة.[٢٦] ويعطي التكرار تناغماً للإيقاع الموسيقي وتوازناً بين الآيات، ويعمل بالطبع على تأكيد معاني معيّنة للنصّ. فعلى سبيل المثال يظهر حرف الذال، في فعل الأمر «واذكر» (الجناس الاستهلالي) وفي الأفعال التي تقيمها مريم: انتبذت، اتّخذت، نذرت، أعوذ، لتؤكّد في الأولى على فكرة «الذِكر» (الاستحضار من الذاكرة) وهي سبيل تواصلها الشفاهي المرسل من الله تعالى إلى النبيّ محمّد، ولتؤكّد في الثانية على أفعال أقيمت على الانتباذ (إلى المكان القصي) واتّخاذ الحجاب (عن الأهل) ونذر الصوم (الصمت عن الكلام) والاستعاذة بالرحمن (الخوف). مما يدلّ أن فعل «الذال» الأولى المتّصلة بفعل الذِكر وذريّة الذَكر (بالكسرة والفتحة) أقوى من أفعال «الذال» الثانية (أفعال مريم) المتّصلة بالانتباذ. وقد عاد وظهر في مصطلح «الذريّة» أيضاً في الآية المدنيّة المضافة (١٩ :٥٨)، لتؤكّد على فكرة «ذُريّة» الذكور لسلسلة الرسل والأنبياء، ولِتُظهر بشكل غير واعٍ فكرة هبة الذكور العجائبيّة لكلٍ من: زكريّا ومريم وإبراهيم.

---

(٢٤) لشفاهية اللغة، انظر:
Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, (N.Y., 1982) 36.

(٢٥) See Neuwirth's article, "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: zu Entstehung und Wiederauflosung der Surenkonposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus," *op.cit.* 69-105. The article is also translated into French by Thomas Herzog as "Du texte de recitation au canon en passant par la liturgie," *Arabica* 47 (2000): 194-229.

(٢٦) انظر محمّد كريم الكوّاز، **كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية**. (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢).

فـي سـؤال مـريـم، ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾؟ (مريم: ٢٠) يتكرّر حرف السين وهو من الحروف المهموسة مرتين في كلمة «يمسسني،» مع اختلاف صوت السين بين الفتحة والسكون. ويربط حرف «الغين»، وهو حرف حلقي، في «غلامٌ» و«بغيّا» الكلمتين لفظاً وفكرةً.(٢٧) وهناك حرف مكرّر يؤثّر في نبرة السرد، ويعطيه تناغماً بين الآيات كـ«فاء» التعقيب في الأفعال، «فاتّخذت، فأرسلنا، فانتبذت، فأجاءها، فناداها». وتربط «فاء التعقيب» الأحداث بعضها ببعض بالضغط على الزمن، لاختزاله بين البشارة والحمل والوضع.(٢٨) ويتكرّر فعل «قال» و«قالت» ليدفع بالمشهد الحواري المهيمن على السرد القصصيّ وليأخذ مكانه في البنية الزمنيّة في قصّة مريم.(٢٩) وتتكرّر بعض التركيبات التعبيريّة مع تغيير طفيف مثل: «انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّا/ فانتبذت به مكاناً قصيّاً،» «ما كان أبوك امرأ سوء/ وماكانت أمّك بغيّا،» «وجعلني نبيّاً/ وجعلني مباركاً/ ولم يجعلني» (وإن كان الفعل الأخير قرينة من قبل التضاد بين البرّ والجبّار الشقي). ونرى التكرار في آية كاملة كآيتي التسليم على يحيى وعيسى مع اختلاف في صيغة المتكلّم، ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾/ ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾. وتـتـكـرّر، على مستوى التناصّ القرآني الداخلي تعبيرات كسؤال مريم، ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾، (مريم: ٢٠) الذي عاد فظهر في قصّة «طفولة مريم» في سورة آل عمران مع فارق التغيير في كلمة «غلام» إلى «ولد»، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ (آل عمران: ٤٧). أما العبارة النبويّة الجاهزة

---

(٢٧) تعني «غَلِم» الجذر الأصل لغلام، وغُلمة، «شدّة طلب النكاح»؛ وتعني «بغي» الجذر الأصل لبغيّا، تعني السلوك الجنسي المشتبه فيه.

(٢٨) لا تحتوي فاء التعقيب على أيّ دلالة زمنيّة؛ لفلسفة الزمان في الخطاب القرآني انظر، محمّد بن موسى باب عمّي، **مفهوم الزمان في القرآن الكريم**، (بيروت، ٢٠٠٠).

(٢٩) وقد ظهر هذا التكرار في فعل «قال» في الحوار الذي يظهر في قصائد تتناول الأسطورة في الشعر الجاهلي. انظر، أحمد إسماعيل النعيمي، **الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥) ص.٣١٢.

في قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (قرآن ١٩: ٣٥ و٣: ٤٧) ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ﴾ (قرآن ١٩: ٣٦ و٣: ٥١) فهي تشير إلى أن هاتين العبارتين تساهمان في أخذ القصّتين في سورة مريم وسورة آل عمران نحو النهاية، مما يدلّ على الارتباط الداخلي بين القصّتين. هذه النهايات الجاهزة للسورة تعطي تناغماً بين قصّتي بشارة الملك لزكريّا ومريم، وتمدّ التناغم بين القصّتين إلى قصص أخرى، مثل بشارة الملك إلى أمّ مريم (امرأة عمران) في سورة آل عِمران.

هناك أداة بيانيّة أو ضروب من المجاز تعمل على تجسيد أو بلورة صور حيويّة وتأثيرات جمالية على الصعيد اللغوي. وتدخل هذه الأداة، مثل التشبيه، والاستعارة، والتمثيل، والكناية في مقتضيات النظم كما يقول الجرجاني.[٣٠] والأداة البيانيّة مهمّة لتأدية صور التمثيل والتعبير، وفي قوّتها على تصعيد الإثارة في بعض المشاعر التي يسعى الخطاب القرآني إلى إثارتها في نفوس المتلقّين. وتقدّم هذه الأداة الفنّيّة صوراً وتمثيلات ومعاني في المعقول والمتخيّل لـ «الحدث القرآني» التواصلي بين صاحب الرسالة النبي محمّد ومجتمعه. فاللغة العربية، هي وسيلة التواصل وتمثّل القِيَم والمِثال والتطلّعات لأداء الرسول وسلوك مجتمعه. والعرب، هم أهل بيان، والمجاز عندهم «أبلغ من الحقيقة،»[٣١] ويأبى القرآن الكريم، كما يشير إلى ذلك السيوطي، استخدام لغة نشيح بوجوهنا عند سماعها، خاصة إذا كانت تكشف عن مشاعر لا تتلاءم مع السجيّة والطبع. ففي سؤال مريم: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا﴾؟ (مريم: ٢٠) يستخدم النصّ كلمة المسّ وهي كناية عن «النكاح الحلال» كما في قوله ﴿مِن قَبۡلِ أَن

---

(٣٠) يقول الجرجاني «وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم؛» انظر الجرجاني في **دلائل الإعجاز**، المصدر نفسه، ص. ٢٩٣.

(٣١) للمعاني المبكّرة لمفردة «مَجاز» الموازية للغة البيانية، انظر:

Ella Amagor "The Early Meanings of *majāz* and the nature of Abū 'Ubayda's exegesis," in ed. A. Rippins, ***The Qurā'n and Formative Interpretation*** (Ashgate, 1999) 263-282.

تَمَسُّوهُنَّ﴾ (قرآن ٣٣:٤٩) أو ﴿لَمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (قرآن ٤٥:٤٣). وفي سؤال مريم هذا يرد الخبر بصفة التذكير «بغيّاً» لا على التأنيث (بغيّ/ةً) وإن كانت مريم هي المتكلّمة؛ وتكون صفة المؤنّث بلفظ المذكّر مما يعود إلى الطبيعة الجسديّة للأنثى في الإنسان والحيوان، وذلك نحو: حائض، وطاهر، وطامث، وقاعد، وكاعب، وناهد، و«عاقر» كما ترد في قول زكريّا ﴿وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا﴾ (مريم: ٥). وفي هذا التصريف أوّل أبو جعفر الطبري (ت٩٢٣م) أنه «لم يقل بغيّة لأن ذلك مما يوصف به النساء دون الرجال فجرى مجرى امرأة حائض وطالق»،[٣٢] لكن في الحقيقة ان هذا التصريف وضع له النّحاة ضبطاً مفاده «كل ما كان على «فاعل» من صفة المؤنّث مما لم يكن للمذكّر فإنّه لا يدخل فيه التاء.»[٣٣] والمقصود هو أن اللغة العربية، في الأحوال التي تتعلّق بالأنوثة كـ«فاعل»، تستغني عن تاء التأنيث لأنه لا لَبس في إطلاق صفات الحيض والعقر والطمث. أيّ أنّ الموقف له علاقة بإزاحة علامة التأنيث الزائدة في عرف اللغة لأن التذكير هو الأصل والتأنيث هو الفرع، وقد رأينا أنّ البغي توصف به الأنثى لا الذكر، كما في اتّهام القوم لمريم حين أكّدوا على حسن سلوك أهلها بالسؤال: ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾. ومسألة إلغاء تاء التأنيث من صفة المؤنّث لا تعني أن نصدر حكماً عاماً بأن اللغة العربيّة تتحيّز للمذكّر ضدّ المؤنّث لأنه كثيراً ما تُضافُ تاءُ التأنيث في صيغ ليست مؤنّثة في مضمونها.[٣٤] وزيادةً أن الخطاب القرآني كثيراً ما يغلّب المذكّر، وكثيراً ما يغلّب المؤنّث

(٣٢) الطبري، أبو محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**،(بيروت، ١٩٧٨) الجزء ١٦ ص٤٥-٦٤.

(٣٣) انظر إلى المقدّمة «معجم المذكّر والمؤنّث في اللغة العربيّة» جمعه ونسّق مادّته د. محمد أحمد قاسم، (بيروت، ١٩٨٩) ص١٤.

(٣٤) تضاف تاء التأنيث للمبالغة (علاّمة، نسّابة، راوية) وتضاف مع بعض الأعلام الذكور (عنترة، معاوية، قتيبة) وتضاف لإعطاء مفرد لاسم الجنس (تمر-تمرة، تفّاح- تفّاحة مع ملاحظة أن الجمع مذكّر والمفرد مؤنّث وغيرها. . .انظر طالب عبد الرحمان، «العربيّة تواجه التحدّيات»، **كتاب الأمّة**، عدد١١٦ (نوفمبر ٢٠٠٦) ٤٩.

أيضاً.[٣٥] ويظهر نوعٌ من المجاز العقلي في فواعل لمفاهيم أو نباتات، فمثلاً يُلجئ المخاض مريم إلى جذع النخلة، ﴿فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ (مريم: ٢٣)؛ وتستعين مريم بالجذع على ألم الوضع وعلى الحاجة إلى الغذاء، فتساقط النخلة عليها رطباً جنيّاً.[٣٦] ويمثّل المخاض أو جذع النخلة، كمحرّك للفعل، مرحلةً في اللغة عندما كانت المفاهيم الميثيّة (الأسطوريّة) تلقي صفات إنسانيّة على النباتات والملائكة و«الآلهة». وعندما يأخذ المخاض مريم إلى جذع النخلة، تنفعل وتتمنى الموت في لحظتها، فتقول ﴿يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ (مريم: ٢٣). ومعنى «النِسي» (بفتح النون أو كسرها) هي الأشياء التافهة التي يتركها العرب بعد الرحيل للنسيان. فكأن مريم هنا تتمنّى أن تُترك للنسيان.[٣٧] ويثير الزمخشري في الكشّاف معنىً للنسي بأن النسي هي الخرقة التي تستعملها المرأة في الحيض أو للتضحية بالحيوان. . . أي يربطها بالدماء المراقة التي تعبّر عن حالة المرأة النفساء. أما تكرار النِسي في قوله ﴿نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ فهو بالطبع للتأكيد على التمنّيات الأكيدة للموت وطيّ النسيان. وتتناغم السين (الساكنة والمحركة بالجرّ) في ﴿نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ مع السين (المحرّكة والساكنة) في «لم يمسسني بشر»، والسين حرف فيه سهولة، مما يربط الفعلين في فكرة الحمل غير المرغوب فيه.

«قَرّي عينا»، بفتح القاف وهي قراءة الجمهور وحكى الطبري بكسر القاف وهي قراءة لغة نجد. «قرّي عيناً» هي استعارة مشهورة لـ«طبْ نفساً» و«القَرّ» البرودة، ولأن المناخ العربي شديد الحرارة، يفتقد الإنسان العربي البرودة ويفضّلها على الحرارة. لذلك فإن «القَرّ» هو استعارة لدمع السعادة البارد على

---

(٣٥) انظر أطروحة دكتوراه غير منشورة لإبراهيم عبد المجيد ضوّ، **اللغة العربية بين المذكّر والمؤنّث**، (جامعة القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٢) فصل «التحيّز اللغوي» ص. ١٠١.

(٣٦) يُلقي الجرجاني صفة المجاز العقلي على هذا النوع من الكناية لأنه يؤمن بأن الفعل لا يحيل إلى الفاعل الأصلي، الذي هو الله؛ وهذا نموذج تبريري للفكر الأشعري الذي لا يؤمن بالسببيّة.

(٣٧) يُعطي أبو عبيدة في، **مجاز القرآن**، (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤) ص. ٤، عدّة أمثلة للنَسي أو النِسي من شعر الشنفرى والكميت. والفقيمية.

عكس دمع الحزن الحارّ. والمعنى المجازي له «أقرّ الله عينه أيّ سكن الله عينه بالنظر إلى من يحبّه حتى تقرّ وتسكن؛ وفلان قرّة عيني؛ أي نفسي تسكن بقربه.»[٣٨] وقد ارتبطت «قرّي عيناً» في القرآن الكريم برؤية الولد، فحين عبّرت امرأةُ فرعون، عند رؤية الطفل، لزوجها عن رغبتها بحضانته أفضت قائلةً: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾ (قرآن ٢٨: ٩) وكذلك قيل لأمّ موسى في عودة الطفل إليها بعد رميه في اليم وضياعه، ﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (قرآن ١٨: ١٣). فمن الأرجح أن «قرّي عيناً» لمريم هي «اطمئنّي برؤية مولودك.»

غريب القرآن: يعدّد السيوطي قائمة بمصطلحات غريب القرآن مع ذكر السند الذي اعتمد عليه البخاري في صحيحه حول تفسير هذه المصطلحات.[٣٩] ويؤكّد الألسنيّون المعاصرون، في صدد انفتاح السيوطي على لغات غريب القرآن، بأن الوعي لدى المَعجميين بوجود علاقة بين اللغة العربية واللغات الساميّة كان متوافراً.[٤٠] إلاّ أن الخبرة اللغوية لديهم، كما يشير إلى ذلك مايكل شاب، «كانت تقتصر على العربية (وأحياناً الفارسيّة)، وكانت ترجمة غريب القرآن، مما هو معرّب من لغات غير العربيّة، تفوق استطاعتهم.»[٤١] لذلك نرى بعض الكلمات المعرّبة وقد تُرجمت معانيها خطأً عند السيوطي كما سنشير إلى ذلك بعد قليل.

تحمل سورة مريم الكثير من غريب القرآن – مما أتى على ذكره السيوطي – في مفردات مثل «سَوِيّا،» «حناناً من لدنّا،» «سَرِيّا،» «جَبّارا،» «شَقِيّا،» «بي حَفِيّا،» «لسانَ صِدقٍ عَلِيّا،» «غَيّا،» «أثاثاً،» «ضِدّا،» «أزّا،» «عَدّا،» «وِرْدا،»

(٣٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥) الجزء ١١، ص ٩٦.

(٣٩) السيوطي، **الإتقان**، ٢(١٩٩٧) ص. ٥.

(٤٠) Ba'albaki, Ramzī. "Early Arab Lexicoraphers and the Use of Semitic Languages." *Berytus* 31(1983): 117-27.

(٤١) See Michael B. Schubb, "The Male is not like the Female" (Q 3:36): An Eponymous passage in the Qur'ān," *Zeitschrift für arabische linguistic*, Heft 23 101-104, 1991.

«عَهداً» «إدّاً» «هدّاً» «رِكزا.»[٤٢] ويذكر السيوطي، استناداً إلى الجواليقي، أن أسماء الرسل والأنبياء (ما عدا آدم (؟) وصالح وشعيب ومحمّد) هي من غير لسان العرب ، أيّ أعجميّة؛ ويذكر مما في سورة مريم من الأسماء الأعجميّة زكريّا ويحيى وعيسى وإبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس، لكنّه لا يذكراسم مريم في هذه القائمة. لذلك سنقوم برحلة صغيرة في الفقرات التالية للبحث في معنى اسم مريم من أصولها العبريّة والسريانيّة.[٤٣]

إن أصل اسم مَريم (العهد القديم، ميريام) لا يزال غير محدّد: فلا يوجد برهان قاطع على أنه من أصل مِصري قديم، كما أنه لا برهان قاطعاً أنه من أصل سامي.[٤٤] وحين نأتي على التفسير الإتيمولوجي (معنى الاسم)، نرى تفسير الهاغادا اليهودي يساوي اسم ميريام بـ«المرّ» (المعنى نفسه في العربيّة)، ليربطوا الاسم بمرارة العبور إلى مصر.[٤٥] اما علماء التفسير المسلمون، كما فعل الطبري وغيره، فإنّهم يقترحون معنى «العابدة، الجارية» لاسم مريم. ويصف مايكل شاب محاولتي ربط اليهود الاسم بـ«المرّارة» والمسلمين بـ«العبادة» بأنهما محاولتان اعتباطيتان.[٤٦]

أما آرثر جفري صاحب الكتاب الحديث والرائد، في غريب مفردات القرآن،

---

(٤٢) انظر السيوطي،« فيما وقع في القرآن من الأسماء والكناية والألقاب،» الإتقان، ٤ (١٩٩٧) ص. ٥٨-٦٧.

(٤٣) لأسماء العلم في اللغة السامية الأصلية، انظر:
Jospeh Horovitz's Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran *(1925) and also in A. Jeffery's* **The Foreign Vocabulary of the Qur'ān** *(1938). As to the Semitic origin of religious vocabulary (Nabatean, Aramaic, Hebrew, Syriac and Ethiopic) or non-Semitic origin (especially Coptic) one can check their etymology mainly in A. Jeffery's* **The Foreign Vocabulary of the Qur'ān** *(Baroda, 1938). Syriac (and Hebrew) religious terms such as:* **dhikr** *(p.151)*, **ḥanānan** *(p.111)*, **al-rabb** *(p.137)*, **al-Raḥmān** *(p.140)*, **ṣalāt** *(p.198)* , **zakāt** *(p.153)*, **ṣawm** *(p.201)*, etc. *are all discussed by Jeffery.*

(٤٤) For more details see Alan H. Gardner, "The Egyptian origin of some English Personal names," *JAOS* 56(1936), 194-197.

(٤٥) Exodus Rabbah 26:1. Encyclopaedia Judaica 12. Jerusalem 1972, 83 col.1.

(٤٦) See Michael B. Schubb, "The Male is not like the Female" *op.cit.*

فهو يؤكّد «مما لا شكّ فيه أن اسم مريم يعود إلى العبريّة لكن تشكيل اسم مريم العربي يدلّ أنه جاء عن طريق مسيحي سرياني، لا عن طريق عبري مباشر.»[٤٧] ولعلّ هذا الاسم في الآراميّة يعني «أميرة» أو «سيّدة»، ولعلّ الأصل السرياني مريامو (اسم فاعل) من الفعل «رومو»، قد تعني المرتفعة والسامية، من الجذر ر- و- م، «المرتفع» كما يشير القاموس السرياني العربي إلى ذلك.[٤٨]

وتنادى مريم في القرآن الكريم بعلاقاتها الأسريّة المختلفة، كـ أخت هارون (قرآن ١٩: ٢٨)، وأم عيسى (قرآن ٢٣: ٥٠ وقرآن ٥: ١٧)، وابنة عِمران (قرآن ٦٦: ١٢). أما بالنسبة إلى التناوب في التسمية، أو مناداة مريم بالإشارة إلى مِيريام البيبليّة (أخت هارون وموسى)، فهذا مما يُعتبَر استدلالاً رمزيّاً (تايبولوجيكل رفيرانس)؛ والاستدلال الرمزي ليس ظاهرة غريبة على الكتب المقدّسة التي تحيل بعضها إلى بعض، وليس ظاهرة غريبة على التراث المَريمي الذي يذكر الكثير من اللواتي يحملن دائماً اسم مريم (أو ماري).[٤٩] فهناك مثلاً في العهد الجديد سبع نساء مختلفات يحملن اسم ماري، وإعطاء العهد الجديد اسم ماري لعدد من المريمات، كما تناقش كارلا بوهمباخ، ربما هو لربطهن ببطولة مِيريام وقيادتها في الكتاب المقدّس العبري، فاسم ماري هو الشكل الإنكليزي اليوناني لاسم مِيريام العبري.[٥٠]

ويشير السيوطي في كتابه المتوكّلي إلى عبارة كاملة من غريب القرآن وردت في سورة مريم وهي، ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾؛[٥١] وفي

---

(٤٧) Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, op.cit. 262.

(٤٨) For the derivatives of the root *r-w-m* in Syriac, see *Dictionnaire Syriaque Francais*, *Syriac-English and Qāmūs, siryānī-ʿarabī*, 12th ed.(Beirut, 1994) 342.

(٤٩) للتناوب في التسمية، انظر المقدمة في:
Deirdre Good in *Mariam, the Magdalen and the Mother*, edited by Deirdre Good, (Indiana, 2005).

(٥٠) See Karla G. Bohmbach, "Names and Naming in the Biblical World," in *Women in Scripture*, edited by Carol Meyers *et.als*. (Cambridge, 2000).

(٥١) انظر السيوطي، «فيما وقع بغير لغات العرب» في الإتقان في علوم القرآن، تحرير الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٩٧) ج٢. ص. ١٠٥. انظر أيضاً السيوطي، المتوكّلي =

الواقع لقد أحدثت هذه العبارة إرباكاً عند علماء المسلمين الذين احتاروا بتعريف المنادي «مِن تحت مريم،» هل هو الملك أم عيسى؟ وذلك أنّهم استهجنوا تكليم الملك من موضع تحت المرأة أو أن يتكلّم عيسى من موضع تحت أمّه. وقد أخذهم هذا الارتباك أحياناً إلى وضع حركة الفتحة «مَن تحتَها» عوضاً عن حركة الكسرة في «مِن تحتِها» مما يعني «الذي تحتها» تحاشياً للنقاش عن موضع المنادي. لكن تبقى كلمة «تحت» النبطيّة هي المعنيّة في هذا التعبير، بالإضافة إلى كلمة «سَرِيًا» القبطية (أي هناك أصول سامية وغير سامية في هذا التعبير القرآني)، وسنأتي على تفسير هذين المصطلحين في الجزء الذي سنناقش فيه الموتيفات في قصّة مريم. لكن محاولة كريستوفر لوكسمبورغ لتفسير هذه الآية بالذات باعتماده على التأثيرات الآرامية والسريانية على القرآن لم يكتب لها النجاح. فقراءته السريانيّة التي اعتمدت على التغييرات الأرثوغرافيّة (الإملائية) لهذا الغريب في قصّة مريم لم تكن مقنعة.[٥٢]

٣.٣ التحليل الروائي

١.٣.٣ اعتبارات أوّليّة:

إن استحضار قصص الشخصيّات الكِتابية المسيحيّة في القرآن الكريم ليست بكثيرة. فهناك قصّة أهل الكهف (قرآن ١٨: ٩-٣١)،[٥٣] وقصّتا زكريّا (قرآن

— فيما ورد في القرآن باللغات الحبشية والفارسية والرومية والهندية والسريانية والعبرية والنبطية والقبطية والتركية والزنجية والبربرية، تحرير عبد الكريم الزبيدي، (بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨).

(٥٢) يفسر لوكسمبورغ العبارة كالتالي: «فناداها حال وضعها ألاّ تحزني قد جعل ربّك وضعك حلالاً.» انظر:

Christoph Luxenberg, *Die syro-aramaische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, (Berlin, 2001).

(٥٣) تعود قصّة أهل الكهف الى قصّة السبعة النائمين في التراث المسيحيّ التي يقال إنها وقعت في أفسس في تركيا اليوم- منطقة الأناضول. ومفاد القصّة أنّه أثناء اضطهاد الإمبراطور الروماني —

١٩ : ٢-١٦ و٣: ٣٦-٤٠) ومريم (قرآن ٣٣-١٩: ١-٣: ٣٤) المتداخلتان، وقصّة امرأة عمران (قرآن ٣: ٣٥-٣٦) وقصة عيسى والحواريّين (قرآن ٣: ٥١-٥٢ و٥: ١١٢-١٢٣). وتُستحضر هذه القَصص التي ترد أيضاً في الذاكرة المسيحيّة بإيجاز، وتُقدّم في سيناريو مختلف وبلاغة لغويّة خاصّة.[٥٤] وتَظهر مريم في المرحلة المكّيّة (سورة مريم)، في قراءة محايثة للإنجيل حسب لوقا ولأناجيل الطفولة التي تعود إلى التراث المسيحي التَقَوي،[٥٥] مما يشير إلى

= ديسيوس للمسيحيين في القرن الثالث الميلادي، التجأ سبعة من الشباب المؤمنين إلى كهف مجاور لمدينة أفسس. وهناك ناموا لمدّة قرنين من الزمن لكي يستيقظوا في عهد الإمبراطور تيودوسوس حيث كانت المسيحيّة قد أصبحت الدين الرسمي للإمبراطوريّة ولم تعد مضطهدة. ولكنهم ماتوا بعد استيقاظهم بفترة قصيرة. وإلى اليوم تبقى أفسس محجّ للكثير من المسيحيين الذين بدأوا يحجّون إليها في أوائل القرن العشرين لزيارة مقام لمريم وجّه الأنظار إليه المستشرق لويس ماسينيون.

(٥٤) ان تصنيف الأشكال الأدبية والحوافز الأدبيّة (الموتيفات) في القرآن ترتكز على أجزاء من السور وليس على السور كوحدة، باستثناء سورة يوسف. وجاءت المحاولة الأولى لتصنيف الأشكال الأدبية في القرآن الكريم من هيرشفالد، انظر

Hartwig Hirschfeld, in *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London 1902. His categories include « confirmatory, declamatory, narrative, descriptive, and legislative », along with « parables, political speeches, and passages on Muhammad's affairs ». Angelika Neuwirth concentrates on the building blocks of the *sūra* « *enjeaux* » and lists the main types of « *enjeaux* », focusing on the main manifestations of the particular elements : Oaths and oath clusters, Eschatological passages, Signs implied in nature and Signs implied in history (retribution legends), Salvation history narratives (occuring as complete *suras* and central sections), and Debate. See, Neuwirth in « Form and Structure » *EQ*, *op.cit*.

والعلماء المسلمون لم يتناولوا الأشكال الأدبية كما تناولها هيرشفالد ونويفرت إلا أن ثمة دراسات عديدة في الفن القصصي في القرآن الكريم منها، محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، (القاهرة: مكتبة الأنكلو مصريّة،١٩٥٦)؛ سليمان الطراونة، **دراسة نصّية في القصّة القرآنية**، (د.م.، ١٩٩٢)؛ التهامي نقرة، **سيكولوجيّة القصّة في القرآن**، (الجزائر: الجامعة الجزائريّة، ١٩٧١)؛ محمود البستاني، **دراسات فنّية في قصص القرآن**، (بيروت، ١٩٨٩).

(٥٥) For New and Old Testament women see, Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, The Apochryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament. (Uk, 2000).

مرحلة في دعوة النبيّ محمد دخلت فيها عناصر الحوار في ثيمات مثل التوحيد والبعث،[٥٦] وقد ظهر الأنبياء في أدوار كثيرة يحاججون بها أقوامهم.[٥٧]

إن قصّة شخصيّة مريم هي كقصّتَي أصحاب الكهف وذي القرنين (قرآن: ١٨) لا تتكرّر في القرآن الكريم مثلما تتكرّر قصص كثير من الشخصيّات الكِتابيّة كآدم وإبراهيم وموسى وغيرهم في أكثر من سورة.[٥٨] إلا أن هناك سرداً بيوغرافياً لمريم، يظهر بشكل بانورامي مشهدي مُطوّق بخطاب كلامي (ثيولوجي) في سورة مدنيّة «سورة آل عِمران»، وآل عِمران هو نسب مريم العائلي الذي وضع على المستوى نفسه مع النسب الإبراهيمي (قرآن ٣: ٣٣). ويعود تكرار قصص الأنبياء في السور المختلفة إلى طبيعة النصّ الذي نزل مفرّقاً أو استجابة لقول أو على مكث مما يرينا «صورة القرآن الأدبيّة التي تعكس نصوصاً لا تزال في سيرورة التطوّر.»[٥٩] لذلك فإنّ سرد القصّة أو جزءاً من القصّة يتعلّق بالأحوال المختلفة التي استجاب بها النبي (صلى الله عليه وسلم) لسؤال يتّصل مباشرةً بـ«سيرورة التواصل» وبروز المجتمع المؤمن الجديد. إضافةً إلى ذلك يرى الناقد الأدبي جيرار جنيت «أن التكرار بناء ذهني يتحقّق باستبعاد خصوصيّة كل حدث، مع الاحتفاظ بالمشترك بين الأحداث المتشابهة ويكون ذلك بتجريد الأحداث من سياقاتها، ومن دلالات مواقعها الخاصّة التي تكسبها دائماً معنى جديداً يخرجها من دائرة التكرار.»[٦٠] أمّا تنوّع المواضيع في السورة الواحدة فهو يتعلّق مباشرةً بفن السرد القَصصي القرآني. وتعمل القصص، وهي «لون من

(٥٦) انظر عبد الحميد طهماز، التوحيد والتنزيه في سورة مريم، (دار القلم والدار الشاميّة، ١٩٩٠).
(٥٧) التهامي نقرة، سيكولوجية القصّة، المرجع نفسه، ص. ٩٢.
(٥٨) انظر مثلاً قصّة موسى في سورة المائدة، سورة الأعراف، سورة الكهف، سورة طه وسورة القصص.
(٥٩) تشير الأستاذة أنجليكا نويفرث إلى «أن صورة القرآن الأدبية تعكس دائماً صورة لنصّ قيد التطوّر». انظر:
Neuwirth "Form and Structure" *EQ*, *op.cit.* 246.
(٦٠) انظر رأي جنيت في دراسة د. محمد خضر، بلاغة السرد القصصي، المرجع نفسه، ص ٩٧-٩٨.

تصريف البيان القرآني، وتغيّر أشكاله،»[٦١] بوصفها وسيلةً للدعوة إلى تعزيز موقف النبي محمّد (صلى الله عليه وسلّم) وتقوية رسالته لتكون أكثر تأثيراً وإقناعاً في المتلقّين.

إذاً ترتبط القصص القرآنية بوظيفتها الكلاميّة فتُخضع السرد لاستخراج الدروس والعبر، ولا ينتج عن ذلك، خلافاً لما يقول جاروسلاف ستاتكوفيتش، «حرمان الخطاب القرآني/النبوي من أهليّة متعة السرد والاكتفاء الذاتي». إذ إن هذا الرأي لا يأخذ في الاعتبار الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنيّة، كما سبق أن أشرنا سابقاً، ولا يحسب حساب الوحدات المستقلّة بذاتها التي لا تخضع بالضرورة في التلاوة للحِجاج ولغته. ومع هذا فان القرآن يبرّز لنا صراحة وظيفة القصّ التعليميّة، فالقصّ هو للتفكّر ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (قرآن ٧:١٧٦)، وللعبرة ﴿عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (قرآن ١٢:١١١)، ولتماهي شخصيّة المؤمن بشخصيّاتها ﴿مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (قرآن ٦٦:١١)، ولطمأنة محمّد (صلى الله عليه وسلم) ﴿مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ ولتأكيد الوحي ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ...﴾ (قرآن ٣:٤٤).

وتدورالقصص في غالبيّتها على شخصيّة نموذجيّة، لكن في مرحلة لاحقة تتشكل القصص بحيث تصبح الشخصيّات أكثر تعقيداً. ففي المرحلة المكّية، يتلقّى الرسول أو النبي الرسالة من الله ، ومن ثمّ يدعو الناس للإيمان برسالته، لكن قومه يرفضونه وينبذونه إلى أن يتدخّل الله إلى جانبه للدفاع عنه ولعقاب الذين كفروا. وتخدم هذه النواة الوظيفيّة التي انبنت عليها جميع قصص الرسل والأنبياء محمّداً (صلى الله عليه وسلم) ومجتمع المؤمنين في مكّة كنموذج ناجح للتأمّل والصبرفي أوقات الشدّة التي يمرّون بها. على هذه القاعدة يُستحضر ذكر مريم من الذاكرة المسيحيّة للكتاب، لإبراز صراعها مع قومها الذي يسير بموازاة

(٦١) محمود أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، (القاهرة، د.ت.) ص. ٢٠٣.

صراع زكريّا مع الموالي من بعده، وذلك لإعطاء برهان على تدخّل الله بجانب الصدّيقين والمخلصين.

٢.٣.٣ مريم مقابل الشخصيات النسائية الأخرى

تعتبر شخصيّة مريم نموذجاً فريداً من عدّة جوانب، فهي ليست فقط شخصيّة مسيحيّة مباركة تُستدعى لأهمية الحمل بالكلمة التي اسمها عيسى (المسيح* ابن مريم (عليها السلام)، لكنها أيضاً الأنثى التي تُستدعى لأهميّة الخصوبة عند العرب.

وتؤكّد الأستاذة بربارة شتووسر، في عملها الرائد النساء والقرآن: الحديث والتفسير(١٩٩٤)، أن «الشخصيّات النِسائيّة القريبة من الأنبياء (من آدم إلى عيسى) تشكّل الجزء الحيّ للرؤية القرآنية للعالم، والعبرة من استحضار هذه الشخصيّات هي كونها أداة تعليميّة لجماعة النبيّ محمّد المؤمنة.»[٦٢] فنقرأ ذِكراً عابراً لأمّهات كأمّ موسى (قرآن ٢٨:٧) وأمّ مريم امرأة عِمران (قرآن ٣:٣٥) ولكنهما لا تلعبان دوراً مستقلاً في الحوار، ولا تقومان برحلة كالرحلة التي قامت بها مريم منفردةً. وجميع الشخصيّات النسائيّة الكتابيّة (البيبليّة) من «زوج آدم» (قرآن ٧:١٩ و٢٠:١١٧)، و«امرأة إبراهيم» (قرآن ١١:٧١)، و«أمّ موسى» (قرآن ٢٨:٧)، و«امرأة العزيز» (قرآن ٥١ و١٢:٣٠)، و«امرأة تملكهم» (قرآن ٢٧:٢٠-٤٠) وبنات مدين «امرأتين» (قرآن ٢٨:٢٧) لا يُعرَّفنَ بأسمائهن، بل يُعرَّفن فقط بعلاقاتهن العائليّة كأمّهات أو زوجات أو بنات، باستثناء ملكة سبأ التي تُذكر لقدرتها على الملك والحكم. لذلك يمتلك الآباء والأبناء والأزواج قوّة التسميّة فترتبط النساء بهم لحاجتهن إلى أن يُعرَفن كشخصيّات تتّصل بتاريخهم.

وهناك نموذجان لامرأتين مؤمنتين عملتا صالحاً (مريم وامرأة فرعون)[٦٣]

---

(٦٢) See part 1 of Stowasser, ***Women in the Qur'an, op.cit.*** 3.

(٦٣) انظر سورة القصص ٢٨:٩.

ونموذجان لامرأتين خانتا زوجيهما (امرأة نوح وامرأة لوط) وضع كلتاهما من جهة الموازنة بينهما[٦٤] لكن ليس هناك بتاتاً نموذج واحد لأمّ كافرة أو سيّئة. أما بالنسبة إلى نساء البيت النبوي، أيّ النساء اللاتي ارتبطن بجماعة المسلمين الأولى، كالمرأة «المجادِلة» (قرآن: ٥٨)، و«الممتَحنة» (قرآن: ٦٠)، وزوجات الرسول «أزواجك» (قرآن: ٦٦) فهؤلاء يعرّفن بأفعال التحدّي التي قمن بها كالتي جادلت الرسول والتي امتُحِنت على الإسلام وزوجات الرسول اللواتي ارتبطن بالشكوى إليه، لكن يبقى هؤلاء النسوة دون تسمية.

فالمرأة الوحيدة المسمّاة باسمها وباسم أمومتها في القرآن الكريم هي مريم (عليها السلام). وتُنادى مريم باسمها، «يا مريمُ!»[٦٥] وبأخوّتها «يا أخت هارون» (١٩: ٢٩) وبنوّتها «ابنة عِمران» (٣: ٣١ و٦٦: ١٢). أي تظهر مريم كشخص مستقل لذاته وأيضاً كشخص مرتبط بعلاقاته الأسريّة أيّ كأمّ وأخت وابنة.

وقد قدّمنا في الفصل السابق المعنى المرجّح لاسم مريم وسنرى في الفصل المخصّص للآيات الأولى في «سورة آل عِمران» كيف تُلقي أمّ مريم (امرأة عِمران) خطبةً بمناسبة تسمية ابنتها باسم مريم، مما يعني أن حدث تسمية مريم، هو من الشأن العام المهمّ الذي يقتضي الإعلان عنه.

وللتذكير بشأن التسمية والاسم والمسمّى في قصّة مريم، فإن عيسى لا يظهر في سورة مريم باسمه إلاّ في آية التعقيب، وكذلك لا يُعرَّف الرسول «رسول ربك» باسم جبريل، ولا يُعرّف قوم مريم باسمهم.

لكن نتساءل بالنسبة إلى عموم خطاب التسمية بالسؤال التالي: لماذا يُعلّم آدم الأسماء ويتم التعريف به كما يشير إلى ذلك خطاب السرد في أكثر من سورة، بينما لا تعلّم حوّاء الأسماء بل يُحذف اسمها ويشار إليها بـ«زوج آدم»، وكذلك تحذف أسماء زوجات الآباء والأنبياء ويحذف حتى اسم ملكة سبأ المعروفة بـ بلقيس بالتراث الإسلامي؟ وعلاقة التسمية (باللغة) هي علاقة معرفة وقوّة:

(٦٤) انظر سورة التحريم قرآن: ٦٦: ١٠

(٦٥) انظر الآية ٢٧ في سورة مريم والآيات ٣٧ و٤٢-٣٢ و٤٥ من سورة آل عِمران.

«فحين لا يسمّى إنسان باسمه يصبح غير معروف، ولا أعرف كيف أسلك إزاءه، وبالتسمية لا يبقى الإنسان فكرة أو وجوداً ذهنياً، بل يصبح مادّة حتى يتجاوز اسمه مسمّاه.»[٦٦] لذلك نتساءل عن سبب إخفاء أسماء هذه الشخصيّات المستدعاة للحضور والنظر خاصّة أن الله العزيز الحكيم لا يميّز في القرآن الكريم بين آدم وزوجه (حوّاء) في التكليف وليست هناك أيّة إشارة من قريب أو من بعيد إلى خطيئة أولى ترتبط بحوّاء.[٦٧] لكن الحقيقة لا تقتصر على ظاهرة إخفاء أسماء النساء عند الحديث أو الإشارة إلى الشخصيّات النسائيّة، فهناك أيضاً إخفاء لأسماء شخصيّات الرجال خاصّة أولئك الّذين كانوا على صلة بالرسول محمّد (صلى الله عليه وسلم)،[٦٨] كالصحابة وزوجات الرسول، والمؤمنات والمؤمنين من الذين خاطبوا الرسول وتحاوروا معه. وعلى سبيل المثال عدم ذكر اسم أبي بكر الصديق وهو الرجل الثاني في الإسلام، رغم ذكر قصة غار ثور في موضوع الهجرة ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة ٤٠).

لذلك نقول إن حجب الخطاب القرآني لأسماء الشخصيّات التي تتّصل بتاريخ الإسلام المبكّر، رجالاً ونساءً، يعدّ موقفاً واحداً (مساواة جندريّة) يهدف ربّما لحماية البريء، من مواقف قد تتغيّر في المستقبل البعيد، أو لإبراز الدعوة الدينيّة مقابل إلغاء الدور الشخصي لهذه الدعوة.[٦٩]

---

(٦٦) أدونيس، النصّ القرآني وآفاق الكتابة، (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص. ٧٥.

(٦٧) لا نلام حوّاء في الرواية القرآنيّة على عصيّة الله في أمره الا يأكلا من الشجرة كما هو الحال في رواية الكتاب المقدّس العهد القديم (سفر الخلق ٢-٣). لقراءة نسوية للرواية البيبلية في سفر الخلق انظر:

Trible Phyllis, "Eve and Adam: Genesis 2-3 Reread" in Carol P. Christ and Judith Plaskow Editors, ***Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*** (New York, 1979) 74-83.

(٦٨) يذكر محمّد (صلى الله عليه وسلم) باسمه أربع مرّات (٣: ١٤٤؛ ٣٣: ٤٠؛ ٤٧: ٢؛ ٤٨: ٢٩)، وزيد ابن محمد بالتبني مرة واحدة، ولا يُذكر واحدٌ من أسماء الصحابة كأبي بكر وعمر.

(٦٩) On Qur'ān's disinterest in history, Fred Donner explains the following: "The purpose =

٣.٣.٣ العناصر الحكائيّة

في الصفحات التي خلت قمنا بتعريف شخصيّة مريم مقابل الشخصيات النسائيّة العابرة التي لا تذكر بأسمائها ولا يُخصّص لها خطاب السرد قصّة لذاتها. بينما تتمتّع مريم بكل هذا، فهي شخصيّة تتفاعل في قصّتها بالحوار الذي يقام كعنصر مهم في خطاب السرد. لذلك سنعمل على العناصر الأساسيّة الروائيّة كالأحداث وترتيبها والتمييز بين الشخصيّات وتأويل المحفّزات الأدبيّة «الموتيفات»، مما يساعدنا على التميز بين المتن الحكائي وخطاب السرد.

نسمع صوت الخطاب الأصل (الصوت السردي)، أما أصوات الشخصيّات المتكلّمة في المتن الحكائي فهي «رسول الربّ» أو روحه، «الربّ»، «مريم»، «عيسى»، «القوم». ويخاطب الله تعالى عباده دائماً بطريقة غير مباشرة، فالله لا يخاطب محمّداً إلاّ من خلال رسول أو من وراء حجاب.[٧٠] فحين نسمع مناجاة زكريّا لربّه مباشرةً نسمع الجواب يأتي على لسان الرسول الذي يُجيب بالنيابة قائلاً: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾. وكذلك بالنسبة إلى مريم التي يكلّمها الملك ويظهر لها على صورة بشر سويّ، فالرسول يجيب بالنيابة قائلاً: ﴿كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ (قرآن ١٩ : ٩ و١٢). ومسألة هويّة المتكلّم أو المُخاطَب، وصوت المتكلم بصيغ المتكلّم المختلفة، مسألة مهمّة جدّاً لفهم التنوّع في مستويات الخطاب.

= of stories in the Qur'ān, then, is profoundly different from their purpose in the Old Testament; the latter uses stories to explain particular chapters in Israel's history, the former to illustrate-again and again-how the true believer acts in certain situations. In line with this purpose, Qur'anic characters are portrayed as moral paradigms, emblematic of all who are good or evil. (...) (The Qur'ān) is simply not concerned with history in the sense of development and change, either of the prophets or peoples before Muḥammad, or of Muḥammad himself, because in the Qur'anic view the identity of the community to which Muḥammad was sent is not historically determined, but morally determined." See, Donner, *Narratives of Origin*, *op.cit.* 84.

(٧٠) «وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب» (قرآن ٤٢ : ٥١).

عناصر المتن الحكائي

تبدأ الحكاية بحدث الرحلة التي تقوم بها مريم إلى مكان بعيد- تتخلله مشاهد تعرض الأحداث الرئيسيّة التي تظهر على هيئة حوار- لتضع مريم في النهاية المولود عيسى الذي تنتهي القصّة بإنطاقه في المهد.[٧١] وتدور المشاهد على الأحداث بين تمثّل رسول الربّ على شكل رجل سويّ، وسقوط الرطب الجني من النخلة لإطعام مريم، وولادة عيسى ومن ثمّ عودة مريم إلى قومها وهي تحمل الطفل. وتستجيب مريم للأحداث بالتعبير الكلامي فتستعيذ بالرحمن عند رؤية الرسول المباغتة، وتدعو على نفسها بالموت لحظة مجيئ المخاض؛ وتستجيب للأحداث بأفعالعلى التقدير بهزّ النخلة لإطعام نفسها بنفسها وبعودتها إلى قومها وهي تحمل الطفل بيدها. ويستجيب القوم للأحداث باتّهامهم مريم بعفّتها وبتذكيرها بسابقتها «أخت هارون» (وموسى، وهي ميريام). هناك ثلاث شخصيّات منفردة مريم والرسول وعيسى وشخصيّة جماعة هم القوم. وينتمي الأبطال المنفردون إلى مجال المقدّس والإعجازي: فمريم تخاطب رسول الربّ وتتلقّح بروح الله ويتكلّم عيسى وهو في المهد. أما المكان فهو الشرق حيث انتبذت مريم وهو المكان القصيّ حيث الابتعاد عن القوم وهو الصحراء التي تخلو من الماء والثمر. وتحمل هذه الأمكنة الموحشة القدرة على التوليد: فجذع النخلة يجعل النخلة تساقط الرطب الجني، ويجعل السريّ تحت مريم لتشرب، وكذلك تشارك مريم في خصوبتها بولادة الغلام الزكيّ. فاستخدام النصّ لمصطلح غلام مرّتين في القصّة يشير بطريقة غير مباشرة إلى قوّة الخصوبة.[٧٢] لذلك فالابتعاد عن القوم إلى العالم المعجز سيأخذ الأحداث باتّجاه الخصب المفاجئ والإشباع غيرالمحدود.[٧٣]

---

(٧١) يعود الفضل بهذا التحليل لمحمود البستاني في دراسته المستفيضة، **دراسات فنية في قصص القرآن**، وأنا مدينة له بالشكر (بيروت: للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩) ص. ٣٣٩-٣٤٨.

(٧٢) انظر الجذر غ-ل-م- في لسان العرب وتعني طلب النكاح.

(٧٣) البستاني، المرجع نفسه، ص. ٣٣٤.

٣.٣.٤ «الموتيف»(٧٤) كمشهد تحليلي في سياق الحكاية يوحّد بين عنصري السرد والحوار

تتألّف قصّة مريم المستحضرة من الكتاب السماوي والذاكرة المسيحيّة من عدّة «حوافز أدبيّة» (أيّ موتيفات) لتشكّل مجتمعةً الخيطَ الذي يوحّد عنصري السرد والحوار. ويتميّز «الحافز» أو «الموتيف،» بحسب فلاديمير بروب، مؤلّف مورفولوجيا الحكاية،(٧٥) عن «المحور» أو «الموضوع» في صورته الجزئيّة المتكرّرة؛ لذلك يعتبر تحليل «الموتيف» في الحكاية الشعبية هو العنصر الذي يفتح تداول إعادة السرد وتنقّلاته من تراث إلى آخر. وهنا لا نعتبر قصّة مريم كالحكاية الشعبيّة التي حللها بروب، فهي مختلفة كليّاً عنها، بسبب احتوائها على نواة من الصحّة وبعض العناصر التاريخيّة الأوليّة، إلاّ أن هذا لا يمنع من دراستها من موقع الحوافز الأدبيّة «الموتيفات». وهناك «موتيفات» عديدة في قصّة مريم إلا أننا سنقتصر على ثلاثة «موتيفات» رئيسيّة وأليفة لدينا من الذاكرة المسيحيّة ومن الذاكرة العربيّة الأدبيّة. وسندرس هذه «الموتيفات» في تناصّها مع أناجيل العهد الجديد والأناجيل الملحقة للعهد الجديد منها والتي يتم سردها في سيناريو وبلاغة عربيين لمجتمع المؤمنين والمؤمنات الصاعد.

٣.٣.٤.١ «الموتيف» الأوّل: بشارة الملك لمريم

تدور قصّة مريم المستحضرة من الكتاب ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَرْيَمَ﴾ والمستدعاة من الذاكرة المسيحيّة لتاريخ الخلاص، حول موتيفات عديدة منها «بشارة الملك لمريم بالطفل». فقد أرسل الله رسوله أو روحه إلى مريم ليهب لها غلاماً زكيّاً:

---

(٧٤) «الموتيف» في عمل أدبي او فنّي هو صورة أو كلمة أو فعل متكرّر يظهر في أعمال عديدة أو في العمل نفسه. ويرتبط الموتيف عن كثب بشكل الفكرة الغالبة أو الخيط الموحّد للعمل.

(٧٥) Vladimir Propp, ***Morphology of the Folktale***, translated by Laurence Scott, 2nd edit. Revised and edited by Loius A. Wagner with a new introduction by Alan Dundes (Austin, 1996) 13.

﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مريم ١٩). إن موتيف الحمل المعجز عن طريق نفخ الروح للعذراء التي تصبح حاملاً بطفل مقدّس، ليس بجديد. ونجده في نشيد الإنشاد (٤ : ١٢-١٦) وفي الإنجيل حسب لوقا (١ : ٢٨-٣٥)[٧٦] وكذلك في القرآن الكريم الذي يذكر أن الربّ أرسل روحه للعذراء الذي تمثّل لها على صورة رجل سويّ الخلقة، ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم ١٧).

٣.٣.٤.٢ «الموتيف» الثاني: الخصوبة

تشعر مريم بعد ابتعادها إلى المكان القصيّ بألم المخاض والخوف من الجوع والعطش اللذين يُلجئانها إلى جذع النخلة حيث تتمنى الموت، إمّا لوجع المخاض وإمّا بسبب القلق.[٧٧] في هذه اللحظة يناديها صوت «مِن تحتِها» ليطمئنها بالنسبة إلى الماء وليشير إليها بهزّ جذع النخلة التي ستساقط عليها الرطب الجني فتأكل وتشرب وتطمئن. يشكّل هنا موتيف «الأنثى والشجرة والمياه» أقدم صورة من صور الخصوبة في الحضارات القديمة؛ وينتشر هذا «الموتيف»، كما يشير إلى ذلك الناقد الأدبي نورثروب فراي، في تراث الشعوب ومجمل الحضارات.[٧٨] وترتبط الأنثى بالحديقة أو الواحة في كل الآداب العالميّة، حتى إن ارتباط النخلة بالشخصيّات المقدّسة لا يقتصر على مريم وعيسى، كما يشير إلى ذلك سليمان مراد.[٧٩] فترتبط النخلة مثلاً في الأساطير بمخاض ليتو وولادة

---

(٧٦) إن الريح التي تهبط على الحديقة المقفلة في نشيد الأناشيد ما هي إلا صورة للملاك الذي يلقّح جسم العذراء. انظر:

Northrop Frye, *The Great Code*, (Canada: Penguine Books, 1990) 155-156.

(٧٧) يؤوّل المفسّرون المسلمون سبب تمنّي مريم الموت أنه من العار الذي تشعر به وهي حامل مع أنها لم تعرف رجلاً إلا أنني أتّجه إلى تفسير آخر يبدو في سياق القصّة معقولاً أن تمنّي مريم الموت قد يكون من وجع المخاض.

(٧٨) See ‘Garden’ ‘Eden’ ‘Female’ in Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature* (Canada, 1990).

(٧٩) يقترح سليمان مراد فرضية للأسطورة اليونانية لمخاض ليتو وولادة أبولو كمرجع للنصّين «التي =

أبولو وأرتاميس. وأحياناً تكون الشجرة شجرة الجمّيز كما نراها في الجدارية البديعة في مقابر سي آمون في واحة سيوة (صحراء مصر الغربيّة) التي تعود إلى القرن الثالث قبل المسيح. تصوّر هذه الجداريّة، التي رأيتها بأمّ عيني، الآلهة نوت ووراءها شجرة الجمّيز، وهي تحمل طبقاً باليدّ اليمنى فيه من العطايا البخور والخبز وباليد اليسرى تسكب المياه من آنية باتّجاه بحرة. وبين تدفّق المياه في اتّجاهين نرى «مفتاح الحياة.»[٨٠] إذاً سواء تغيّرت صورة الأنثى من ليتو إلى مريم أو تغيّرت صورة الشجرة من النخلة إلى الجمّيز، تبقى صورة الخصوبة التي تربط الأنثى بالشجرة والمياه «كموتيف» مسلّم به. لذلك ليس مهماً، كما يفترض ستيفان شومايكر، أن نبحث عن أصل قصّة مريم ولقائها بالنخلة والمياه في النصوص القديمة،[٨١] بل المهم هو أن نبحث عن الموتيفات القديمة التي تعاد صياغتها في سيناريو ولغة ودلالة جديدة أيضاً.

ففي إنجيل متّى المنحول (أُلّف في أواخر القرن السادس ميلادي أو أوائل القرن السابع ميلادي) نرى صورة لمريم وابنها عيسى مع النخلة في «رحلة الهروب التي تقوم بها مريم مع يوسف والطفل إلى مصر،» أي رحلة العائلة المقدّسة.[٨٢] ومن الطبيعي الافتراض أن إنجيل متّى المنحول، وهو المتأخّر عن القرآن، لا يمكن أن يترك أثراً في النصّ القرآني وقد أُلّف أصلاً في اللغة

ــ المنحول» و«القرآن». انظر:

"From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo- Matthew and the Qur'ān" in *Oriens Christianus*, 86(2002) 206- 216.

(٨٠) See this beautiful mural in Ahmad Fakhry, *Siwa* (Cairo, 1973) 195.

(٨١) See Shoemaker, "Christians in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition" in *JSAI* (2003) 11-39. Stephen Shoemaker unsuccessfully tries to find historical evidence to a literary motif maybe to deprive the Qur'ān of any capacity for literary creativity and certainly because he is trying to argue for a late Qur'ān compilation to be in line with Wansbrough's hypothesis in *Qurā'nic Studies*.

(٨٢) The stories are in the Gospel famous as "Psuedo - Matthew," see "Gospel of Pseudo-Matthew" in *The Apocryphal New Testament*, transl. M.R. James, (Oxford, 1980) 75. See, also, *al-Anājīl al-manḥula*, trans. Iskandar Shdid, (Lebanon, 2004) 100.

اللاّتينيّة. إلاّ أن هذا الإنجيل بالتأكيد قد اعتمد في مراجعه على كثير من قصص الطفولة وتقاليدها، ومنها قصّة مريم والنخلة. وفي هذا الإنجيل نسمع عيسى يطلب من النخلة «الانحناء لإطعام أمّه من ثمرها. وتنبع المياه من الأرض ويفرح كلٌّ من يوسف ومريم وعيسى فيشربوا منها.»(٨٣) إن التقارب بين رواية إنجيل متّى المنحول والرواية القرآنية أمر لا جدال فيه، لكن هناك انعطافاً جديداً في سيناريو القصّة القرآنية حيث تقوم مريم في الرحلة وحدها، دون رفقة يوسف، وترتبط قصّة الرحلة بحدث ولادة عيسى في المكان القصيّ. وتأتي أحداث مماثلة للولادة في سقوط الرطب الجنيّ للإطعام، كما يَسبق سقوط الرُطَب من النخلة نزول رسول الله ليهب مريم الغلام الزكي، ويُذكّرنا صدى سقوط الرطب لإطعام مريم بنزول مائدة عيسى من السماء لإطعام تلاميذه كما نقرأ في سورة المائدة (قرآن ٥: ١١٢-١١٤).(٨٤) إن النخلة إذاً هي الأداة الإعجازيّة التي تساعد مريم في أوقات المخاض التي تمرّ بها وحدها مثلما هناك أداة إعجازيّة أخرى تساعد الأنبياء الآخرين كسفينة نوح وعصا موسى ومائدة عيسى. إن صورة مريم الذهنية وعلى التقدير بهزّ النخلة لها أكثر من دلالة، وتعتبر من المشاهد التي أثارت خيال المصوّر المسلم، خاصّة في إيران حيث صوّرت في فنّ المنمنمات لتصبح (مجازاً) أيقونة مريم القرآنيّة بامتياز.(٨٥)

---

(٨٣) إنجيل متّى المنحول في المرجع السابق.

(٨٤) إن صور تنزيل روح الله والمائدة من السماء هي، كما يحلّل نوريس، صور تعكس طقس القربان المقدّس المهم في المسيحيّة الشرقيّة. انظر:

This old image of descending Godly spirit or sustenance from heaven can be interpreted according tH.T. Norris as: "Here, in the Qur'an there is a clear evidence to suggest that the Prophet was aware of the importance, if not the exact function, of the rites of the Eucharist in Eastern Christianity." See H.T. Norris "Qiṣaṣ Elements in the Qur'an" in A.F.L. Beeston *et.als.* Eds. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983) 225.

(٨٥) ان صورة مريم وهي تهزّ جذع النخلة أصبحت موضوعاً لفن المنمنمات في الفن الإسلامي من القرن الرابع عشر فيما بعد. انظر صورة مريم في (تشيستر بيتي، فوليو ٢٢٥) التي تعكس الطراز الصفوي في القرن السادس عشر. انظر الصورة في ثروة عكاشة، **التصوير الإسلامي: الديني والعربي**. (بيروت، ١٩٧٧) ص. ١٥٦.

لكن رحلة مريم إلى المكان القصيّ في القرآن الكريم لا يُشار إليها كرحلة هروب مريم إلى مصر، وقبل أن نفترض أن المكان القصيّ المشار إليه قد يكون مصر، كما يقول مؤلّف إنجيل متّى المنحول، علينا ان نقوم بأنفسنا في رحلة إيتمولوجيّة، أي رحلة في تقصّي معاني الكلمات مما في غريب القرآن أو اللغات (من غير لغات العرب) التي دخلت اللغة العربية القرآنيّة. فكلمة «سريّ» في قصّة مريم ليست من أصل العربيّة وهي كلمة مِصريّة قديمة وتقرأ بالشين «شريّ» وتعني في القبطيّة «مياه البحر الأحمر أو نبع المياه.»[٨٦] ويقول السيوطي في نفس عبارة ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ إن كلمة «تحت» حسب الكرماني في الأعاجيب هي من النبطيّة؛ لكن السيوطي كعادته يكتفي بالإشارة إلى الغريب دون تخريج المعنى من القاموس الذي يتضمّن معنى «البطن.»[٨٧] وهو ما يعني أن المنادي «مِن تحتها» سيكون بالطبع هذا الذي ينادي «من بطنها،» أي عيسى عليه السلام. والتكليم من بطن الأم ورد كثيراً في مصر القديمة حين كان يتكلّم المَلِك الجنين من بطن الأمّ.

وقد اختلط على المسلمين تعريف هويّة من هو الذي ينادي من تحت مريم، هل هو الملك أم عيسى؟ لأن التكليم بدا لهم من تحت عجيزة المرأة أمراً غير مستحبّ، والمشكلة بالطبع كانت في معنى الكلمة وليس في موقع المكان. ونقرأ على المعنى نفسه في إنجيل يعقوب المنحول: «وأصبحوا في نصف الطريق حين قالت له مريم: أنزلني عن الحمار لأن هذا الذي ببطني يضغط عليّ لأن

---

(٨٦) *Sarī* has no relation to Syriac, however, *sarı* in Arabic is cognate to the word *sharī* in Coptic, written as *waps* and means 'the red sea' or 'Egyptian water plant'. See, W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, (Oxford, 1979) 584. The author Theophrastus, Hist. Plant. vol.IV. chap. 9 mentions the word *sarī*. See Henrico Tattam, *Coptic-Latin Lexico* (Beirut, 1991) 580.

(٨٧) إن كلمة «تحت» في النبطيّة تعني «المكان من أسفل» لكن هناك معنىً آخر ثانياً من واقع النقوش أو الكفن الساكروفاغس حين تشير إلى «من تحتها» فهي تعني «الذي ببطنها.» انظر:
See, Hoftijzer and Jongeling, *Dictionary of the North West Semitic Inscriptions*, part II (Brill, 1995) 1209-1210.

ألده.»[٨٨] وهذا يدلّ أن القرآن يشير في قصّة ولادة عيسى إلى رواية إنجيل يعقوب المنحول وإلى هروب مريم إلى مصر المسجّلة في الفصل الثاني لإنجيل متّى المنحول. وإذا كان إنجيلا الطفولة ليعقوب المنحول ومتّى المنحول المصدرين الأقربين إلى سيناريو قصّة الهروب إلى مصر والتوقّف عند النخلة والمياه، إلاّ أن هذين المصدرين لا يربطان الهروب إلى مصر بولادة الطفل تحت الشجرة[٨٩] والذي يعتبر إضافة قرآنيّة جديدة إلى الموتيفات المسيحيّة القديمة وإبداعاً من جانب القرآن الكريم. ويقوم القرآن الكريم بتصوّر ولادة عيسى عليه السلام تحت النخلة لا ليغيّر بالروايات المسيحيّة الشائعة آنذاك ولكن ليصوّر لنا صورة تطابقيّة مع مخيّلة أهل العربيّة لخصوبَة الأنثى المتماثلة مع خصوبة الأرض، مما يدلّ على نظرة تُقابل الأنثى بالطبيعة.

وقد ينظر التحليل النِسوي المعاصر إلى هذه الفكرة القديمة بعين الناقد لأنها تحدّ الأنثى في دور الخصوبة وتصور المرأة أمام الطبيعة والجوهري الذي فيها،[٩٠] إلاّ أننا سنرى في سورة لاحقة (سورة آل عمران) صورة المرأة أمام

---

(٨٨) See Book of James, or Protevangelium, in *The Apocryphal New Testament*, transl. Montague Rhodes James (Oxford, 1980) 46.

(٨٩) أدين بهذه الفكرة إلى ستيفان شومايكر الذي أنتقده بشدّة أيضاً لموقفه المسيّس في المقدّمة المذكورة، والتي يعمل فيها على إعطاء رأي بشكل مختزل في القرآن الكريم وتاريخه، علماً أنه ليس بعالم في الدراسات القرآنية ولا يعرف اللغة العربية. ورأيه يعطيه من عمل مقالة في موتيف نعدّه أدبيّاً وشائعاً. انظر شومايكر، المرجع نفسه.

(٩٠) تحمل «الجوهريّة» رأياً بأن الأفراد محدّدون بصفات فيزيائيّة وفكريّة وعاطفيّة. فالمرأة توجد كفئة طبيعيّة- لتشارك تاريخيّاً وعلى اختلاف الثقافات، مجموعة من صفات ثابتة بيولوجيّاً أو فيزيائيّاً والتي يزعم أنها تقاوم التغيير. وقد استخدمت «الجوهريّة» لتبرير أدوار المرأة الاجتماعيّة بتقدّم تبرير سياسي لقمع النساء كما لجعل تقسيم العمل شأناً طبيعيّاً أو من مسائل الجوهر. وهذه النظرة التي تضع جوهراً ثابتاً للنساء من خلال بيولوجيا وطبيعة نفسيّة واحدة مشتركة تؤصّل للأنوثة كما للذكورة فهي ليست وقفاً على نقاشات بين النِسويّات فيما يتعلّق بالمرأة بل تتعلّق أيضاً بالذكورة وحتمية النظام الأبوي الذي يخلق أيضاً توتّراً عند الرجل. انظر:

Devoney Looser, "Essentialism" in *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*, edited by Elizabeth Kowleski-Wallace, (New York & London, 1997).

See Susan Frank Parsons, "The Ethics of Gender," (Oxford, 2002)

الاجتماعي والمركّب حين تناقش مسألة قبول الأنثى للعبادة في المحراب.

٣.٤.٣.٣ «الموتيف» الثالث: محو العار الذي يلحق بالعذراء

حين تحمل مريم الطفل في طريق العودة إلى قومها يناديها قومُها حال رؤيتها والطفل بيدها بـ«يا أخت هارون» لتذكيرها بأخلاق أبيها وأمّها. وقد أحدثت هذه الكنية لدى علماء المسيحيين إشكاليّة لأنها بنظرهم «خلطت» مريم أم المسيح بميريام أخت هارون وموسى، فرأوا فيها مفارقة تاريخيّة مدّتها ألف وخمسمائة سنة.[٩١] هذا من جانب المسيحيين، أمّا من جانب علماء المسلمين فهم بالطبع أسرعوا لاتّخاذ موقف الدفاع عن النفس عن طريق إعطاء مبرّر بأن العرب تفضل أن تنادي بالكنية لا بالاسم، مما يعني أن القصد بمناداة مريم بميريام هو لربطها بسلالة هارون وليس لأنها أخت هارون مباشرةً. وقد انتبه نورثروب فراي إلى «المنظور الاستدلالي الرمزي (تايبولوجيكل رفيرانس) الذي يقصده القرآن بتماثل مريم بميريام، لذلك فإن مناداة القرآن الكريم مريم بـأخت هارون تعدّ منطقيّة.»[٩٢] ومن السهل شرح هذا الاستدلال الرمزي بالعودة إلى ميريام، أخت هارون وموسى، التي كان أوّل ظهور لها بهذا الاسم في عبور البحر الأحمر(سفر الخروج ١٥: ٢٠-٢١)، حيث أشير إليها بـ«النبيّة ميريام أخت هارون». «وإذا كان لا يبدو معنى مصطلح النبيّة واضحاً، كما تقول فيليس تريبل، «إلا أن ميريام هي المرأة الأولى التي حملت هذا اللقب. لذلك أصبحت المثال لتراث الأنثى النبوي، في وقتٍ كان موسى يقود الذكور (قارن مع التثنية ٣٤: ١٠).»[٩٣]

---

(٩١) لقد نوقشت مسألة مناداة القرآن الكريم لمريم بـ«أخت هارون» بين اللاهوتيين المسيحيين من يوحنا الدمشقي في **De Haeresibus** إلى ميثال حايك في **المسيح في الإسلام** (بيروت، ١٩٦١) ص. ٧٠. انظر ردّة فعل المسلمين الدفاعيّة في عبد الرحمن بدوي، *Defense du Coran ses Critique* **الدفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة، ١٩٩٧) ص. ١٥٢.

(٩٢) See Frye, *The Great Code* , *op.cit.* 172.

(٩٣) See Phyllis Trible, "Miriam 1" in *Women in Scripture*, general edit. Carol Meyers, (Cambridge, 2000) 127.

بالإضافة إلى ذلك فإن هارون يشار إليه في سورة مريم بأخوّته لموسى وبنبوته (مريم: ٥٣)،[٩٤] تناصّاً مع النصّ العبري لسفر الخروج ١:٧. إذاً حين تُذكر «أخت هارون (ميريام)» وهي المثال لقدرة الأنثى النبويّة، فإن القرآن ربّما يقترح أن مريم تحمل خصائص ميريميّة للرؤية النبويّة. وزيادةً فإن الربط بين النبيّة ميريام العبريّة ومريم أم المسيح ليس بجديد، وحول هذه المسألة تشرح ماري فوسكت التالي، «منذ البداية نعرف أن ماري أو مريم، هي الترجمة اليونانيّة لاسم ميريام العبريّة. لذلك تحمل أم المسيح في الإنجيل حسب لوقا اسم المرأة النبيّة الأولى لكتابي اليهود والمسيحيين المقدّسين.»[٩٥] وفي إنجيل يعقوب المنحول هنالك تنادى مريم بـ«ميريام،»[٩٦] وقد استمرّ تداول أشكال الاسم إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر ليدلّ على الأفعال النبوّية.[٩٧]

وحين تتهم مريم في عفّتها وكبريائها، تشير مريم نحو الطفل الذي يتكلّم نيابةً عنها.[٩٨] ويتكلّم المسيح في المهد كإشارة إعجازيّة لبراءة أمّه، معرّفاً عن نفسه بلسانه أنه عبد الله وأن الله جعله نبيّاً مباركاً وأمره ببرّ والدته على المستوى نفسه مع الصلاة والزكاة. وكيحيى البارّ بوالديه فإن عيسى بارّ بوالدته. إذاً في هذه المواجهة بين مريم وقومها يأخذ القرآن الكريم موقف الدفاع عن العذراء ضدّ الذين قذفوها بالسوء، مما يعني إزالة أيّ تهمة عن مريم وهذا أيضاً موتيف عرفناه من العهدين القديم والجديد. «فتمار تتهم بالزنى وبالكاد تنجو من الموت حرقاً،

---

(٩٤) «ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيّاً»

(٩٥) See Mary F. Foskett, "Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James," in *Mariam the Magdalen and the Mother*, edited by Deirdre Good (Indiana University Press, 2005) 64.

(٩٦) See the Protevangelium of James (17: 1-2).

(٩٧) The prophetic role of Maryam as a composite figure with different traits (Luke 1-2), in addition to prophetic vision, is discussed by Deirdre Good, "The Miriamic Secret," in *Mariam the Magdalen and the Mother*, edit. Deirdre Good, *op.cit.* 3-24.

(٩٨) إن تكليم الطفل في المهد لا نراه في الكتاب المقدّس أو الأناجيل المنحولة (على حسب علمي) ويبدو هذا أيضاً في «إنجيل الطفولة العربي» الذي كان غير معروف قبل القرن السادس عشر.

ويدافع دانيال بنجاح عن سوزانا ضد قذف الكبار لها، ويتكرّر نفس «الموتيف» في خلفية الولادة العذراء التي يذكرها متّى (متّى ١: ١٩).»[٩٩]

إذاً إن الموتيفات الثلاثة التي ذكرت من «بشارة الملك للعذراء وولادة الطفل الذكر العجائبيّة،» و«موتيف الخصوبة أو الربط بين الأنثى والنخلة والمياه،» إلى «إزالة أيّ شكّ حول العذراء دفاعاً عنها ضدّ الذين اتهموها بالسوء،» فهذه الموتيفات ليست موتيفات جديدة. بل هي موجودة في حضارة الشرق الأدنى في أشكال فنيّة (مِصريّة وبيزنطيّة)[١٠٠] وأنواع أدبيّة من العهد القديم إلى العهد الجديد (خاصّة الإنجيلين حسب لوقا ومتّى)، والأناجيل غير الرسميّة (إنجيلا يعقوب التمهيدي ومتى المنحول). لكن هذه الموتيفات أعيد تفعيلها في متن الحكاية لسيناريو جديد يعكس اهتمامات النبي محمّد والمجتمع الإسلامي المبكّر عموماً.

تفاعل البطلة الرئيسية

٣.٣.٥.١ مريم والحوار والحقيقة النفسيّة

إن «الموتيف» الجديد، وهو مشهد وقوف مريم أمام النخلة والمياه المرتبطة بحدث ولادة عيسى، ليس هو الإضافة الوحيدة للموتيفات المسيحيّة الشائعة التي عولجت بالجزء السابق. فهناك إضافة بالنسبة إلى صورة شخصيّة مريم، التي تقوم بالحوار مع الشخصيّات وتتفاعل معهم بأسلوب متمثّل بتطوّر السرد القصصي (أي الطريقة التي تروى بها القصّة)،[١٠١] وبالبناء الاجتماعي والنفسي للناطقين باللغة

(٩٩) Frye, *Words with Power, op.cit.* 213.

(١٠٠) نجد مثلاً جدارية مصرية (القرن ٣ ق.م) للإله نوت في مقبرة سي آمون في واحة سِوَة. ونجد مثلاً آخر موزييك بيزنطية للقديسات والعذارى في كنيسة القديس أبولنير نوفو في رافينا. قافلة القديسات الواقفات تحت شجر النخيل المحملة بالبلح تعود إلى العام ٥٦٠ الميلادي. انظر: David Talbot Rice, *Art of the Byzantine Era* (London, 1963) 50.

(١٠١) للتأثير القرآني على الشعر العربي، انظر: Adonis, *An Introduction to Arabic Poetics,* translated from the Arabic by Catherine Cobham (Beirut, 1991) 37.
انظر أدونيس، **النصّ القرآني وآفاق الكتابة**، (بيروت، ١٩٩٢).

العربيّة. فمثلاً تطوّر استخدام المشهد الحواري الذي يشبه الصورة الشعريّة، كأداة فنيّة للمنطوق السردي تساعد على رسم الشخصيّات وتمثيل مواقفهم في لحظة معيّنة من سرد الحكاية. إن تصوير انفعال مريم لقول الرسول أو قومها، من خلال الحوار، يجعل الحوار الأسلوب المناسب للتعبير الشخصي والجماعي. فمثلاً في الحوار بين مريم والرسول، وبين مريم وقومها، تَكشف الشخصيّة العربية والأعراف عن نفسها في طبيعة التعابير التي ينطق بها المتحاورون. فمثلاً، حين يتمثّل الرسول لمريم كرجل، تستعيذ مريم بالرحمن لخجلها من ظهوره المفاجئ. واستعاذتها بالله هي خير تعبير بالعربيّة لحالة المفاجأة والخوف. وحين يُلجئ المخاض مريم إلى جذع النخلة، تعبّر مريم عن ألمها بتمني الموت: ﴿يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ (مريم: ٢٣). وهذه الدعوة على النفس تستعيد تراثاً أدبياً رثائياً قديماً لرجال ونساء العرب الشعراء والشواعر،(١٠٢) والخنساء الشاعرة واحدة منهن وقد ارتبطت برثاء أخويها. فدعوة مريم وتمنّيها الموت يستحضر دعوة مماثلة للشاعرة الخنساء:

ألا ليت أمّي لم تلدني سويّةً
وكنت تراباً بين أيدي القوابل(١٠٣)

وصورة مريم التي تملك شخصيّة المحاور ليست الصورة الوحيدة للمرأة المحاورة في القرآن الكريم فهناك صورٌ لنساء يمتلكن القدرة على الحوار مع الآخرين، مما يعكس أحوالاً جيّدة لقَبول النساء في مجال المقدّس وأداة «كلامه المختزِنة قوّةً.»(١٠٤) فـ«ملكة سبأ» تحكم وتتمتع بالغنى والكرامة، وكامل ثقة

---

(١٠٢) حصر التدوين للشعر النسائي العربي بالرثاء، ومن النساء الشهيرات بهذا النوع من الشعر أسماء أخت كليب وجليلة زوجة كليب؛ انظر مراثي شواعر العرب لشيخو، رياض الأدب في مراثي شواعر العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيين، ١٨٩٧).

(١٠٣) انظر أفضل دراسة لشعر الخنساء، بنت الشاطئ، الخنساء، (بيروت: دار المعارف، ١٩٥٧) ٨٩.

(١٠٤) هذا التعبير «كلمات مختزنة قوة» هو عنوان أحد كتب الناقد الأدبي نورثروب فراي See N. Frye, *Words with Power*, *op.cit.*

رعيّتها بها، ولا تُقدم على أيّ فعل دون استشارة حكومتها أو مجلس أعيانها. فحين تلقّت ملكة سبأ الرسالة من سليمان الملك:

﴿قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ (النمل: ٣٢)

وتحادث إحدى «بنات مدين» أباها بصراحة حين تعبّرعن إعجابها بموسى قائلةً على سبيل إبداء الرأي: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)

وقد وردت آية سماع الله قول المرأة التي تجادل الرسول في زوجها وتشتكي إلى الله، لإلغاء عادة قديمة في تطليق النساء تسمّى «الظهار»:

﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ (الآية الأولى من سورة المجادلة).[(١٠٥)]

إذاً يعكس الحوار مع النساء عموماً ومريم على وجه التخصيص صورة فعّالة وإيجابيّة لشخصيّة المرأة الجريئة قولاً. وهناك البرّ بالوالدين المشدّد عليه في القرآن الكريم، ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾[(١٠٦)] ويُربط أحياناً بالوالد وأحياناً ليوصي بالاهتمام بالأم ورعايتها ﴿وَأَوْصَـٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى﴾ (مريم: ٣١-٣٢).[(١٠٧)] إذاً إن البنية التوظيفيّة الكلاميّة أمام المفاجأة والألم وتصوّر العار والبرّ بالوالدة تمثّل الحقيقة النفسيّة وراء إعادة سرد قصّة بموتيفات قديمة معروفة في التراث الأدبي الكتابي (اليهودي والمسيحي). ويدلّ لاهوت الرحمة، بهبة الله الذريّة للشخصيّات الثلاث زكريّا ومريم وإبراهيم، إلى تدخّل الله لصالح الصالحين، وهذا أيضاً موتيف قديم من العهدين القديم والجديد

---

(١٠٥) قرآن المجادلة: ١.

(١٠٦) قرآن ٢:٨٣، ٦:١٥١، ١٧:٢٣، ٣١:١٤، ٢٩:٨، ٤٦:١٥.

(١٠٧) انظر ايضاً: قرآن ٣١:١٤ و ٢:٢٣٣.

للكتاب المقدّس.[١٠٨] ويعكس في قصّة قبول مريم المتواضع لبشارة الرسول، كما في الإنجيل حسب لوقا، لاهوت الرحمة؛ إنما على مستوى طبقة اللاوعي، تقوم مريم برحلة منفردة لتحمل بأمر من الله ﴿قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ﴾ ولتلد وحدها في مكان قفر، لتحتفل بالنهاية بالأمّ المثال، تحت الشجرة التي تعطي الرطب وفوق المياه التي تتفجر ينابيعها. لتبقى الأنثى، على مستوى الواقع كما الميثي (الأسطوري)، صورة قويّة لغلبة الخصوبة على الجفاف، أو نصرة الحياة أمام الموت. فتقوم مريم برحلة تفجّر خصوبة الأنثى التي تعتبر مقدّسة عند العرب، كما يظهر ذلك في الشعر العربي الجاهلي، خاصة في موتيف النسيب. ويشير إسماعيل النعيمي في الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام إلى الصورة الطلليّة في الشعر الجاهلي،

وإلى التحوّل الحاصل في الصور الدينيّة المحضة إلى قوالب فنيّة صرف، قد تخالف أحياناً النماذج القديمة، ولكنّها في كثرتها تشي بتتبّع لهذه النماذج من حيث ظهور الصورة المقدّسة للأمّ- بشكل غير واع - عند حديثهم عن المرأة، إذ جمعوا لها صفات الخصوبة والأمومة المعبودة، التي ارتبطت بالربّة الشمس في الدين القديم، لكنه يرى تخلّف عبادة المرأة المرتبطة بالشمس، لتظهر صورة المرأة المثال، وهي صورة لا تتعلّق بامرأة بعينها، وإن وضعت لها الأسماء.[١٠٩]

(١٠٨) للقراءة في لاهوت الرحمة، انظر:

Joseph Ratzinger, *Einführung in das Chritentum* (Kōsel-Verlag, 2000) trasl. Nabīl Khūrī, *Madkhal ilā al-imān al-massiḥī*, 4th ed. (Beirut, 1994) 203.

(١٠٩) أحمد إسماعيل النعيمي، **الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام**، (القاهرة، ١٩٩٥) ٢٦٣.

٢.٥.٣.٣ «الأم» كمثال «برَدايم» ام طراز بدئي في اللاوعي «أرخيتايب»![(١١٠)]

إن موتيف الخصوبة، الذي حوّل الصحراء إلى واحة في قصّة مريم، ارتبط في سياق السورة ببنية ميثيّة. فحين تستحضر القصّة الأولى قلق زكريّا من الموالي لفقدانه العقب (١٩: ٥)، يأتي الجواب في القصّة التالية، قصّة مريم، كأنه جواب الطبيعة للقلق الأبدي حول الجفاف والموت الذي عبّر عنه زكريّا بلسانه ووجدانه. فتقوم مريم برحلة نحو الصحراء حيث يتمّ الاحتفال بخصوبة الأنثى بين النخلة المحملة بالرطب والنهر الذي تفجّره المياه. والنخلة والمياه هما عنصران من عناصر الحياة، يتّصلا ن مباشرة بخصوبة الأرض. فيقام الاحتفال بالخصوبة ليس في صورة الواحة بين الشجرة والمياه فحسب، إنما في صورة الأحداث نفسها. فيربط النصّ خوف مريم على المأكل والمشرب بخوفها من ألم الوضع مما يدمج صورة الأرض بصورة الأنثى التي عبّر عنها في جملة ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ (مريم ٢٤) فأولويّة ذكرالسريّ (المياه) مع تكرار كلمة «تحت» في «مِن تحتها» (بطن مريم) أو «قد جعل تحتك سريّا» (بطن الأرض) يشير إلى الداخل - إلى رحم الأم ورحم الأرض - أيّ إلى مفهوم الأمومة التي تتحكّم في الجسمين، جسم الأنثى وجسم الأرض معاً. فتظهر «التحت» الأولى كرحم مريم الذي سيلد غلاماً، بينما تظهر «التحت» الثانية كرحم الأرض الذي سيفجّر المياه مما يُحيي الأرض. هذه المقابلة بين تولّد مريم على المستوى نفسه مع تولّد الأرض يعطي مريم صورة تتعلّق بالجوهري، أي ما يعطي الأنثى قيمة في الخصوبة. فتأخذ الأنثى الخصبة مكانها اللائق في حدائق الجنّة التي ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ كما ينال المؤمنون والمؤمنات حدائقهم التي وعدوا بها.[(١١١)]

---

(١١٠) لمفهوم الطراز البدئي «الأرخيتايب» حسب المحلّل النفسي يونغ، انظر
C.G. Jung, *The Archetypes and the Collective uniconscious*, vol. 9 in *The Collected Works of C.G. Jung*, translated by R. F. C. Hull (Princton, 1957) 71,74.

(١١١) هناك أربعون سورة ترد فيها الأنهار المرتبطة بالجنّة منها ٢٩ سورة مكّيّة وسورتان مدنيّتان.

وتدمج صورة مريم الأنثى وهي تهزّ الشجرة لإطعام نفسها بقوّة الشجرة التي تعطي أيضاً الثمر والحياة. ونستطيع تخيّل هذا الإدماج بين مريم والنخلة في صورة للآلهة التي تعطي ثمرها في عمل فنيّ مِصريّ من السلالة الثامنة عشرة تعتبر من أكثر الصور دراماتيكيّة للدلالة على أمومة الشجرة.[(١١٢)] في هذه الصورة تختفي الأنثى داخل الشجرة، ونرى فقط ذراعيها الممتدتين خارج الشجرة، تحمل في الذراع اليمنى صينيّة عليها تقديمات من الخبز والبخور، وتحمل في الذراع اليسرى إناءً تصبّ منه المياه إلى الأرض. إن المعادلة الرمزيّة للمؤنّث الأموميّ، كما يقول الباحث أريك نيومن، «المؤنّث الذي يطعم، يولّد، يتحوّل، الشجرة، الركيزة من الجاد، شجرة الجنّة، وشجرة الكون، كلها واحدة.»[(١١٣)] فالمياه والأرض هما عنصران من عناصر التوالد المتّصلة بعضها ببعض؛ ومِثل المياه تصبح الشجرة المثمرة هي المكان المناسب لولادة الأبطال. فشجرة ولادة أوزيريس تتكرّر في ولادة أدونيس، وفي القرآن الكريم يولد عيسى في ظلال المفهوم الأنثوي للشجرة. فالخوف على خصوبة الأرض وخصوبة الأنثى واحد، لذلك فإن إزالة أيّ ضرر أو اتّهام للعذراء البطل، كما يذّكرنا نورثروب فراي، يعتبر ضمن موضوع الدفاع عن التوالد والخصوبة.[(١١٤)] وإن تكن أهمية خصوبة الأنثى لا تختلف عن أهمية خصوبة الأرض إلاّ أن هناك اختلافاً بينهما، فمريم هي التي تقوم بالرحلة تجاه الأرض والعكس ليس بصحيح. فكما يشير أفلاطون:

> في الخصوبة والتوالد، لا تقدّم الأنثى كمثال للأرض بينما هي الأرض التي تصبح مثالاً للأنثى. لأن الأرض، كمفهوم خلاّق للأنوثة، يحكم كل حياة متولّدة، ويحمل السرّ الأعمق والأصلي «للحمل والخلف» مما ترتكز عليها كل الحياة الحيوانيّة. لذلك، فإنّ

---

(١١٢) Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype,* (Princton, 1974) 242.

(١١٣) Neumann, *op.cit.* 243.

(١١٤) Frye, *Words with Power, op.cit.* 215.

الأرض وتحوّلاتها ترمز إلى الجوهر الأعلى والأكثر لألغاز الأنوثة.[115]

وقد عبّر عن جدلية الموت – جدلية الحياة المقلقة للإنسان، وعلى مستوى اللاوعي، في طبيعة مريم، وفي منطق التضادّ التي نشعر بها في قراءتنا للأحداث. فمريم تلقّح بروح الله الذي يتمثّل لها بشراً سويّاً؛ فإذا الرسول هو روح (ملك) وبشر (إنسان). ثانياً، وإن تؤكّد مريم على عذريّتها في ذكر عدم المساس بها من أيّ بشر، إلا أنها تحمل وتضع بألم وصرخة نسمعها في دعائها على نفسها بالموت. وأن يعبّر عن قوّة الأنثى وتكليفها الرمزي بالسعي لإطعام نفسها بنفسها بالإيعاز لها هزّ الشجرة، إلاّ أنها تصمت لاحقاً أمام ابن المهد، ليتكلّم نيابةً ودفاعاً عنها. لذلك فكون مريم عذراء وأمّاً لا يجعلها مثالاً واقعيّاً للمرأة إنما تصبح مريم المثال التاريخي للأمّ، في الرمزي أي تصبح هي الأرض.

نتذكّر في شرح منطق التضادّ هذا كلمات نورثروب فراي الذي يعلمنا أن البنى الميثيّة (الأسطوريّة) تستمرّ بإعطاء شكل الاستعارات والبلاغة لأنواع متأخّرة من البنى[116] مع أن رصيد الكتب المقدّسة، كما تقول الأستاذة نويفرت، هو في وساطتها كوسيلة لإزاحة الأسطرة بامتياز:

> لقد لوحظ بالنسبة إلى الأديان التوحيديّة الثلاث أن كتبهم المقدّسة لا تحيل بنفس الطريقة التي يحيل إليها التفكير الميثي الأشياء إلى نظام مقدّس قديم (أركيك) يرتكز على البدايات الأولى البدائيّة التي تحتاج إلى حفظ، بل يحيل إلى أحداث تعتبر جزءاً من سلسلة أشياء مترابطة ومستمرّة للأحداث.[117]

---

(١١٥) Neumann, *op.cit.* 243.

(١١٦) Frye, *The Great Code*, *op.cit.* 35.

(١١٧) Neuwirth, "Myth and Legends in the Qur'ān," in *EQ* 3(2003) 478.

ليس هناك بالطبع في قصّة مريم أي حنين للعودة إلى نظام أمومي بدائي قديم لكن حتماً هناك إشارة إلى بعض الحنين إلى هذا النظام. فإن حمل مريم من روح الله يشير إلى قوّة الأنثى في المقدّس، وقربها من جسدها في لحظة الوضع وقربها من جسد البيئة الطبيعيّة، مصدر خصوبة الأرض، كل ذلك قد يشير إلى زمن كانت به المرأة تُعبد لخصوبتها. وقد أشار القرآن الكريم صراحةً إلى عبادة كانت تقام بين الناس لمريم، وقد أدان القرآن عبادة مريم كآلهة من دون الله (قرآن ٥: ١١٦) وأدان أيضاً هؤلاء الذي يعبدون الإلهات الإناث (قرآن ٥٣: ١٩). وممكن أن نشعر بهذه الخسارة في دعوة مريم المحيّرة على نفسها بالموت بسبب ألم المخاض والحسرة: ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾. فهذه الكلمات قالتها مريم وهي تقف أمام الشجرة لا لتذكّرنا بأسلوب رثاء شواعر العرب لأنفسهن فحسب بل لتذكّرنا أيضاً برثاء ماري لنفسها في إنجيل يوحنا (١٩: ٢٥) حيث تقف مريم أمام الصليب في حزن. ويقدّم الناقد فراي مرّة أخرى تحليلاً ثاقباً لهذه «الاستعارة التي تعتبر صليب الألم أو شجرة الحياة التي سيقت في اللاهوت المسيحي كواحدة من الأساطير التي كانت تسمّى «القضيب الرمزي المفقود.»[١١٨] باختصار، أو بكلمات أخرى، إذا كان الملك قد طمأن مريم بقضاء الله لها بهبة الغلام، فلماذا ترفع مريم صوتها متمنّيةً الموت؟ أي إذا كانت المرأة من المنطلق الرمزي لا تزال محتفى بها لخصوبتها وللحياة، فلماذا تتمنى مريم أن تكون نسياً منسيّاً؟ والجواب ربّما لأنها تقف كالأم المثال لزمن مفقود تربّعت عليه للمركز والسلطة.

وهناك دليل آخر على نظام أمومي يشهد على وجوده القرآن الكريم ويذكره، وهو النظام المتعلّق بالنسب الأمومي واستمراريّته في الإسلام المبكّر جنباً إلى جانب مع النظام المتعلّق بالنسب الأبوي.[١١٩] فهناك كثير من الملوك والشعراء

---

(١١٨) Frye, *The Great Code*, *op.cit.* 147.

(١١٩) See Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

الذين ينسبون إلى أمّهاتهم[١٢٠] وأيضاً نساء من الشخصيّات المعروفة اللواتي نُسِبْنَ (إلى جانب آبائهن) إلى أمّهاتهنّ وجدّاتهنّ لأمّهاتهنّ.[١٢١] إن إعلان اسم عيسى (عليه السلام) بابن أمّه في آية التعقيب ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (مريم: ٣٤) لا يُعتبر أمراً غريباً عن مجتمع ما قبل الإسلام فقد نودي موسى بـ«ابن أمّ» (قرآن ٧: ١٥٠، ٢٠: ٩٤). ونودي عيسى بابن مريم في غير آية (قرآن ٥: ١٧ و٢٣: ٥٠). و كثيراً ما كان نسب الملوك والشعراء إلى الأمّ مصدر فخر وعزّة،[١٢٢] وقد ذكرت خديجة زوجة محمّد الأولى، في التراجم المبكّرة، بنسبها إلى أبيها وأمها وجدّتها لأمّها.[١٢٣] لكن مع إقامة المجتمع الإسلامي الأول في المدينة ربما جاء الأمر بالتشديد على النسب الأبوي لأول مرّة (قرآن ٣٣: ٥).

ويشار إلى النظام الأمومي في قصّة موسى و«بنات مدين»، حين تطلب إحداهما على استحياءٍ من أبيها أن يستأجر موسى، فيطلب الأب من موسى الإقامة ثمانية أعوام في خدمته (قرآن ٢٨: ٢٦)، وعادة عرض المرأة نفسها على الرجل لم تكن غريبة على العُرف القبلي العربي ما قبل الإسلام. فبين نساء النبيّ اللواتي دخل بهن كانت المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للرسول ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ (قرآن ٣٣: ٤٩).

وأخيراً، إن السرديّة الاحتفاليّة التي عبّر عنها «النَظم» في القصص الثلاث قصّة زكريا ومريم وإبراهيم، تجعل موقع قصّة مريم مركزيّاً ليس فقط في الخطاب

---

(١٢٠) انظر «النسب إلى الأم» في أحمد محمود الحوفي، **المرأة في الشعر الجاهلي**، ط ٢، (القاهرة: د. ت.) ص ١٠٥؛ وعلي الهاشمي، **المرأة في الشعر الجاهلي**، المرجع نفسه، ص ١٨٧-١٩١.

(١٢١) انظر ترجمة خديجة زوجة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في **الطبقات الكبرى** لمحمد بن سعد، ٨ (بيروت، ١٩٦٠-٦٨) ١٤.

(١٢٢) لقد نسب ملك الحيرة عمرو بن هند إلى أمّه ، وكذلك نسب المناذرا الى أمّهم ماء السماء، وكذلك كانت العادة بالنسبة إلى الغساسنة. انظر الحوفي، **المرأة في الشعر الجاهلي**، المصدر نفسه.

(١٢٣) ابن سعد، المرجع السابق.

السردي القصصي لسورة مريم، إنّما في القرآن المكّي، فقد لعبت مريم دوراً مركزيّاً في بناء العمود الفقري للخطاب السردي، وفي دور التخلّص للنبي محمد (صلّى الله عليه وسلّم) في استحضار الشخصيّات البيبليّة من الكتاب السماوي لتاريخ الخلاص. فلننظر إلى بعض الكلمات المفتاح كالرحمة ومفهومها (رحمة الله) التي استهلّت بها السورة ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ (مريم: ٢)، وبرزت في القسم القصصي (الطريحة) وارتبطت بهبة الله الذريّة الذكور لزكريا "فهب لي من لدنك ذريّة"، ولمريم ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾، ولإبراهيم ﴿وَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾. فهبة الذريّة هذه لا تكون بدون رحم الأم. لذلك في سورة تستدعي الرحمن ست عشرة مرّة وتستهلّ السورة بكلمة الرحمة، وتضع قصّة مريم في قلب السورة، لا بدّ أن يكون هناك ترابط أو علاقة متبادلة بين الرحمن، الرحمة ورحم الأم، علماً أن جذر الكلمة واحد ر-ح- م. وقد أوصي عيسى بالصلاة والزكاة على المستوى نفسه مع البرّ بوالدته مما يجعل هذه الدلالة اللغوية واللاهوتية على صعيد الرحمة، الرحمن ومريم ميزة قرآنية.

٤.٣ الخاتمة

تظهر في عرض وتحليل قصّتي زكريا ومريم وجوه التطابق والاختلاف بينهما، لكن تختلف ردّة فعل زكريا عن ردّة فعل مريم بالنسبة للبشارة بالولد. وإن كانت النبوّة ليحيى قبل عيسى إنما الصدارة والمكان الأرفع للأخيرلأنه يتكلّم بصوت «الأنا» فيسلّم على نفسه بنفسه. أما بالنسبة إلى قصّة رحلة مريم، وإن كانت نهايتها هي ولادة الطفل عيسى (عليه السلام) أي البشارة به وولادته فإنما القصّة هي أيضاً قصّة مريم لذات الأنثى المرتبطة بالخصوبة المقدّسة عند العرب.

ويناقش التحليل الأسلوبي الفرق بين القول القرآني والقول الشعري، ويقدّم أوجه الاختلاف في نظرية المعرفة بينهما وبتحدّي القرآن العرب على الأسس اللغوية نفسها التي يقوم عليها الشعر العربي. وقد قدّم التحليل الأسلوبي،

باستحضار «نظريّة النظم» عند عبد القاهر الجرجاني وبتطبيق نظري للأسلوبيّة الحديثة، أي العناصر اللغويّة-البلاغيّة في قصّة مريم وكشف عن مساهمة القصّة لقيمة النصّ الجماليّة. وقد أُعيد سرد القصّة باختصار، وجُمعت المادة اللغويّة-البلاغيّة ووصّفت أفعال (خطاب السرد والشخصيّات الحكائيّة) إلى الفواعل (الشخصيّات) والفواصل (في أواخر الآيات) إلى التكرار الصوتي الذي ظهرت أهميّته في ترداد الحرف والكلمة والتعبيرات الجاهزة. وحللنا تحليلاً لغويّاً يعتمد معيار «الجندر» (اللغة بين الحياد والتحيّز للذكورة أو الأنوثة) لتحليل حرف «الذال»، فوجدنا أن حرف «الذال» يلعب دور الربط بين «الذِكر»، وهي وسيلة البلاغ السماعيّة، وبين «الذَكر» هبة الله «كذريّة» للشخصيّات الرئيسيّة الثلاث من الأنبياء والصدّيقين زكريّا ومريم وإبراهيم. أما المادة البيانيّة أو المجازيّة فقد أظهرت مدى فعاليّة الصور والتمثيلات في «نظم القرآن» الذي وصفته الدارسة بـ«الحدث القرآني» وهو تعبير للاّهوتي كنيث كراغ يصف به الخطاب القرآني بالحدث لأنه تواصلي بين صاحب البلاغ ومجتمعه. فاللغة العربيّة وأسلوبها البيانيّ هي لغة التواصل وتمثّل القيم والمثل والتطلّعات للأداء السلوكي للرسول والمتلقّين. وقد ظهرت لنا أداة بيانيّة كالكناية، والتصريف (حذف تاء التأنيث)، والمجاز العقلي، والاستعارات، ومن غريب القرآن الكثير. وقد نوقش اسم مريم ومعناه، وعُرضت ألقاب مريم، وتمّ، كما نرجو، إزاحة سوء الفهم الطويل بالنسبة إلى لقب مريم بـ«أخت هارون». وقمنا بتفسير جملة ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾، لأنها تحتوي غريب القرآن في مفردة تعتبر كلمة مفتاحاً في المتن الحكاية.

إن معظم المادة اللغوية والبلاغيّة هي عربيّة المنشأ كما يؤكّد على ذلك الخطاب القرآني مراراً ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)،[١٢٤]

---

(١٢٤) انظر الى الآيات: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗا﴾ (الرعد: ٣٧)؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ﴾ (طه: ١١٣)؛ ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨)؛ ﴿كِتَٰبٌ —

ونستطيع أن نقيسها بمادة الشعر العربي نفسها.[١٢٥] لكن لا نستطيع مقارنة نظم الآيات بنظم الأبيات الشعريّة لأن القرآن الكريم يمثّل قطيعة على مستوى أشكال التعبير مع الشعر العربي الجاهلي. وقد كشف التحليل الأسلوبي لنا عن المادة اللغويّة-البلاغيّة دون إعطاء آراء مسبقة أو قبول قوالب حاضرة؛ وقد تمّ الكشف عن كلمة من المِصريّة القديمة (القبطيّة) قد تكون إشارة بطريقة غير مباشرة إلى رحلة مريم إلى مصر أي رحلة العائلة المقدّسة، هذه الرحلة التي كانت شائعة ومعروفة لدى المجتمعات المسيحيّة المبكّرة. وأخيراً أتاح التحليل الأسلوبي لنا تذوّق اللغة التعبيريّة والحسيّة التي استخدمت في متن الحكاية على لسان الشخصيّات فشعرنا بألم زكريا من اشتعال رأسه بالشيب وفقدانه الأمل في العقب، وشعرنا بألم الوضع في صراخ مريم وهي تدعي على نفسها بالموت، وشعرنا برقّة قلب إبراهيم على أبيه وهو يستعطفه للإيمان بالله منادياً له بأبوّته «يا أبتِ» في خطاب للتحنن بين الابن وأبيه. وكذلك شعرنا بالعطف على «الأم» في كلمات الرقّة التي أوصى الله بها عيسى رأفةً بأمّه وتواضعاً لها.

وقد أطلَعْنا القارئ على الشخصيات المسيحيّة الأخرى، وأشرنا إلى أن قصصها لم تتكرّر كقصّة مريم. وأبنّا أسباب تكرار القَصص في القرآن الكريم وذكّرنا أنه يعود إلى طبيعة النصّ الذي نزل «مفرّقاً» أو استجابة لقول أو «على مكث» مما يرينا طبيعة القرآن الأدبية التي تعكس نصوصاً لا تزال في سيرورة التطوّر. وقد ناقشنا طبيعة الخطاب السردي القصصي وميّزنا بينه وبين متن الحكاية والمتحاورين، وعرضنا لمسألة إجهاض متعة القصّ التي ناقشها ستاتكوفيتش ونقدتها الدراسة على أساس طبيعة النصّ الذي يعيش في قلوب المسلمين وسمعهم قراءةً في العين كما تلاوةً مما يتيح للقارئ فرصة الحفاظ على

— فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الشورى: ٧) وغيرها من الايات.

(١٢٥) إن أسماء العلم كما ناقشنا هي من العبريّة والسريانيّة وهناك مصطلحان من القبطية والنبطيّة القديمتين.

هذه المتعة. وقد قدّمنا وظائف خطاب السرد القصصيّة التعليميّة من النصّ نفسه.

وكما قمنا بمقارنة شخصيّة مريم والشخصيّات المسيحيّة الأخرى كزكريّا مثلاً قمنا بمقارنة شخصيّة مريم بالشخصيّات النسائيّة الأخرى خاصّة تلك الشخصيّات المستحضرة من التراث البيبلي. وقد ظهر لنا أن شخصيّة مريم استثنائيّة لأن القصّة عُرِضت لذات مريم كما لأمومتها، خاصّة أن مريم لعبت في قصّتها دوراً مستقلاً، وقامت برحلة منفردةً، وعُرّفت باسمها (لا باسم أفراد أسرتها فقط) وناداها الملك باسمها مباشرةً، وأعطت ابنها نسبها أيضاً لذلك تمتلك مريم قوّة الاسم والتسمية.

وقد عولجت عناصر متن الحكاية من الأحداث إلى الشخصيّات وأدوارهم، والأمكنة الجافّة وتحوّلها إلى أمكنة خصبة قادرة على التوليد. ونوقشت بالتفاصيل بعض الحوافز الأدبيّة «الموتيفات» المهمة التي تعود إلى التراث اليهودي والمسيحي. وقد استخدم «الموتيف» كصورة أدبيّة مشهديّة وتحليليّة بسبب طبيعة قصّة مريم التي تشبه «الحكاية الشعبيّة» التي تنتقل عن طريق المشافهة من بيئة ثقافيّة إلى أخرى فتتوالد معها موتيفات جديدة. ولم أحلّل الصورة الشعريّة في موتيف «هزّ الشجرة» الذي يعتبر إضافة قرآنيّة إبداعيّة إلى الموتيفات القديمة. وما تمّ إبرازه، في دراسة «الموتيفات،» بين القصّة القرآنية وسابقتها القصّة المسيحية (خاصّة حسب رواية إنجيلي يعقوب التمهيدي ومتّى المنحول) هو كشف الإبداع القرآني، الذي أضاف موتيفاً جديداً إلى الموتيفات القديمة، في صورة رحلة مريم التي تقوم بها وحيدةً لتلد عيسى تحت شجرة الخصب (النخلة) وفوق السريّ (مياه النهر)؛ وهل تلد الأنثى الحامل إلاّ وحيدة، أي لا تعيش الأنثى المخاض إلاّ وحدها مما يشير إلى شاعريّة في أخذ الواقع الذي هو قصّة مريم إلى الكوني الذي هو كلّ أنثى في لحظة الولادة. وقد صوّر القرآن الكريم حدثَ الولادة في مشهد رموز عودة الطبيعة إلى الحياة، وذلك ليس لأنه يريد تغيير المشهد المسيحي للولادة بل لأن القرآن يريد أن يقول لنا شيئاً مميّزاً عن خصوبة الأنثى مقابل خصوبة الأرض. لقد تمّ إدماج صورة خصوبة الأنثى بخصوبة الأرض

لإعطائنا فرصة للاحتفال بخصوبة الأنثى وقوّة الأمّوميّ. لذلك تأخذ رحلة مريم إلى الصحراء الواقعيّ، أيّ قصّة مريم أم عيسى، نحو الكوني، أي الأمّ المثال في سياق الطرازات البدئيّة (الأرخيتايب)، فالذاكرة الجماعيّة، كما شرح مارسيا إلياد، تتعلّق بتحوّل الأحداث التاريخيّة بطريقة تدخلها في طراز الذهنيّة البدائيّة، فلا تستطيع حفظ ما هو شخصي بل تحفظ فقط ما هو مثالي. يقول:

> إن استعادة حادثة تاريخيّة أو شخصيّة واقعيّة في الذاكرة الجماعيّة ممكنة لقرنين أو ثلاثة على الأكثر. وذلك لأن الذاكرة الجماعيّة تجد صعوبة في إبقاء حدث فردي وشخصيّات معيّنة. فالبنى التي تتحرّك ضمنها هي: تصنيفات عوض عن أحداث ومثالات عوض عن شخصيّات تاريخيّة.[١٢٦]

لذلك تصوّر لنا مريم في قصّة حملها وولادتها في موقف مزدوج بسبب الميثي (الأسطوري) الذي يطلق التضادّ في الوجود ويحاول أن يزوّد صورة منطقيّة يتجاوز بها هذا التناقض كما يقول الأنثروبولوجي كلود ليفي- شتراوس.[١٢٧] وتتجلّى صورة التناقض في الحياة بوضوح منذ البداية: فموضوعا عقم زكريا وخصوبة مريم، كموضوعين تجريديين رئيسيين، يتطابقان مع جفاف الصحراء والواحة بنخلتها وسريّها. وهذا المنطق واضح أيضاً في طبيعة مريم العذراء والأم. وطبيعة مريم العذراء هي، بنظر المحلل النفسي كارل ج. يونغ، المثال التاريخي للطبيعة المزدوجة للأم في الطرازات البدئيّة (أرخيتايب).[١٢٨]

لذلك تشكّل مريم الشخصيّة الرئيسيّة في المتن الحكائي التي تساهم في بناء العمود الفقري للسرد والحوار، وقد سمّيت السورة باسمها، وقد حكت مريم في

---

(١٢٦) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, transl. Willard R. Trask (New York, 1954) 43.

(١٢٧) Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropolgy*, trans. By C. Jacobson and B. Schoepf (New York, 1963) 229.

(١٢٨) See Carl G. Jung, *Aspects of the Feminine*, transl. R.F.C. Hull (LOndon, 1982) 110.

قصّتها بصوت «الأنا» وحاورت الشخصيّات الأخرى بلغة الأنثى الضعيفة. وقد استُحضرت قصّة مريم من الكتاب على المستوى نفسه مع استحضار الشخصيّات النبويّة الأخرى كزكريا وإبراهيم. ومريم هي البطلة التي تعود من رحلتها منتصرة بعد أن عانت على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، الأوّل في خوفها وقلقها ووجعها، والثاني في اتّهام القوم لها في عفّتها. ولا ننسى أن حقيقة مريم لا تقع في النظام الميثي نفسه إنما في العلاقة بين الميثي والأدب. فعبارات المفاجأة والألم وعاطفة الولد لأمه، كما عبّر عنها النصّ على لسان مريم والمتحاورين، يمثّل الحقيقة النفسيّة وراء أسباب إعادة سرد قصّة الطفولة بسياق سردي مختلف، كما ظهر لنا من إذابة «موتيفات» قديمة من التراث الديني البيبلي مع موتيفات من التراث الشعري العربي القديم. هذا الذوبان بين أشكال التعبير، في أقسى قدرات التخيّل، قد كشف عنه الخطاب القرآني بالنسبة إلى أكثر النساء هيبةً في القرآن الكريم.

فمريم، مثل الأنبياء الآخرين، تستحضر قصّتها من الكتاب، أي الكتاب السماوي، لنشهد صراعَها ضد الخوف وألم الوضع واتهام القوم لها. فإن رحلة مريم تشكّل قلب بناء السرد القصصي لقصص ولادات الأنبياء مما يدفعنا إلى التفكير بدورها كدور التخلّص لصاحب البلاغ النبي (صلى الله عليه وسلّم) الذي يسعى لولادة مجتمع جديد. ففي المرحلة المكّيّة الثانية، حسب رواية ابن إسحق صاحب السيرة، هاجر المسلمون الأوائل إلى الحبشة خوفاً من اضطهاد قريش؛ وفي هجرتهم هذه، تلا المسلمون الجزء الأوّل من سورة «كاف هاء ياء عين صاد» (سورة مريم) أمام نجاشي الحبشة، مما أسفر عن ردّة فعل رحبة تجاه المسلمين الذين لجأوا في هجرتهم الأولى إلى أرض المسيحية.(١٢٩)

---

(١٢٩) See Ja'far b. Abī Ṭāleb's speech to the Negus under the subtitle, "The Quraysh send to Abyssinia to get the emigrants returned" in ibn Isḥāq's *Sīra, The Life of Muhammad*, transl. A. Guillaume *op.cit.* 151-152.

الفصل الرابع

آيات قصّة طفولة مريم في سورة آل عمران وشكل الوحدات الأدبيّة

تشكّل الآيات التي تسرد مشاهد قصّة طفولة مريم في سورة آل عمران[١] (المدنيّة)[٢] القسم الأوّل من السورة (قرآن: ١-٦٣). وانه لمن المنطقي افتراض تشكّل السور الطوال (طول سورة آل عمران ٢٠٠آية) نتيجةً دمج وحدات صغيرة الحجم ومتنوّعة الأحكام والقصص. وهذا الافتراض مقبولٌ من قبل المراجع المختلفة التي تناقش الأسباب التي تمّ بها دمج الوحدات الصغيرة في سور كبيرة. ومن الأسباب المهمة التي تدعو إلى هذا الافتراض هو تفاوُتُ الربط بين الأفكار في السور الطويلة.[٣] ويختلف سياق سورة آل عمران عن سياق سورة

---

(١) عدد آيات سورة آل عمران مئتان، منها ١٨٣ مقفّاة، والفواصل الرئيسيّة: ون/آن/آم/آب/آد/آر.

(٢) عدد السور التي حددت بالمدينة أربعون بالمئة من القرآن، وهي حسب نظام نولدكه: ٢، ٩٨، ٦٤، ٦٢، ٨، ٤٧، ٣، ٦١، ٥٧، ٤، ٦٥، ٩٥، ٣٣، ٦٣، ٢٤، ٥٨، ٢٢، ٤٨، ٦٦، ٦٠، ١١٩، ٤٩، ٩، ٥. انظر ايضاً
Bell, Richard and Watt, Montgomary. *Introduction to the Qur'an*. (Edinburgh, 1977).

(٣) انظر كيف أن نولدكه، حسب المراجع الإسلاميّة الكلاسيكيّة وفهمه الخاصّ، يؤرّخ بعض الآيات حسب الأحداث المختلفة في الفترة المبكّرة للهجرة إلى المدينة والتي تدلّ على أنّ آيات مختلفة بتاريخ نزولها قد جمعت معاً. فيتمّ بذلك شكل السورة كمركّب: الآية ٢٦ في العام الخامس في ظروف حفر الخندق في المدينة، الآيات من ٨٧/٩٣- ١١٣-١١٧ بعد معركة بدر، ٩٣ /٩٨ حسب البعض تشير إلى يهود القينقاع في العام الرابع بعد إخضاع بني النضير، ١٢٣/١٢٨ حين جرح الرسول في معركة أحد. انظر نولدكه، **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه، ١٧٢-٣.

مريم،[٤] حيث تبدأ سورة آل عمران بالقِسم الحِجاجي (الآيات: ١-٣٠) كمقدّمة للمشاهد القصصيّة (الآيات: ٣١-٦٣).

تأتي سورة آل عمران في الترتيب العثماني بين سورة البقرة (٢) وسورة النساء (٣). وتنتهي الفواصل الرئيسيّة بمقطع مغلق ذي حرف صوتي مديد آم/آب/آد/آر. ويُرجع أثر الصوت في فاصلة آب إلى صدى الكتاب، المفردة المفتاح في هذا الجزء من سورة آل عمران، كما كانت كلمة الرحمن المفردة المفتاح في سورة مريم. وتبرز الفواصل التي تميل إلى الموسيقى في مدّ اللين أو المدّ العارض للمكون. وتُستهلّ السورة، كما تُستهلّ في سورة البقرة، بأحرف فواتح السور، ألف، لام، ميم،[٥] تلحقها تسبيحة التوحيد ووحدانية الله والإعلان عن وحدة الكتب السماوية:

الٓمٓ

ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ

نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ

وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ مِن قَبۡلُ هُدٗى لِّلنَّاسِ

وَأَنزَلَ ٱلۡفُرۡقَانَ[٦]

ولأن مجموعة الآيات تميل إلى النثري لا الشعري، على غير ما هو في سورة مريم، فلا ضرورة هنا للقيام بعرض الآيات آية آية كما فعلنا في سورة

---

(٤) وإن كان شكل سورة مريم ينقسم بين الطريحة والنقيضة فإن السورة كما ظهر لنا في مجموع وحداتها الأدبية هي متماسكة ومترابطة منطقياً.

(٥) يقول السيوطي في الأحرف المتقاطعة ألف، لام، ميم، إن مخارج الحروف فيها تشمل الحلق واللسان والشفاه.

(٦) يقدّم نولدكه معنى الفرقان كالتالي:
إن «فرقان» لا تعني بالفعل «كتاب»، بل تفيد، كاسم مجرّد، معنى الوحي، وتستعمل بهذا المعنى سواء للوحي الذي تلقّاه محمّد (سورة آل عمران ٣:٣) وحتى الفرقان بالنسبة إلى الذي تلقّاه أنبياء آخرون مثل هارون وموسى. انظر نولدكه، **تاريخ القرآن**، ص. ٣٢.

مريم. إذاً ليست هناك حاجة، - كما في سورة مريم-، إلى التحرّي عن وحدة السورة وتجانس وحداتها العضويّة. فشكل سورة آل عمران، كما قلنا، مركّب من وحدات متنوّعة البنية، وهذا واضح في طول السورة التي لم تتقيّد باعتبارات تتعلّق بالشكل بقدر تقيّدها بالموضوع، (الذي يُعالج بشكل مستقل في كل وحدة)، بالضبط أو تماماً كما هو الحال في سور أخرى في القرآن الكريم.(٧) لذلك سنعرض وحدات الآيات كلما تطلّب الشرح منا ذلك، ونستطيع عندها تمييز الوحدات المستقلّة شكلاً وموضوعاً باعتمادنا على عناصر التغيير التي تطرأ على البناء والأسلوب، وعلى مراقبة الوحدات من خلال الفكرة الرئيسيّة المترابطة بينها والتتابع المنطقي للسرد.

إن الآيات في سورة آل عمران تميل إلى النثرية التي تحافظ على التوازن وهناك تنوّعٌ في «الكولون،» من ثلاث آيات إلى تسع (مثلاً تحتوي الآية السابعة عشرة كولونات)؛ لكن توجد وحدات متناغمة قصيرة تقترب من الليترجي المسيحيّة، وتعطي هذه الوحدات القصيرة نبرة صوت ناعمة مقارنة بنبرة الحِجاج الحادّة في السورة. وبداية إن الخطاب الموجّه في هذه السورة إلى ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ يُفهم منه اليهود والنصارى، ومن «الأمّيين» الذين حُرموا الكتاب، كالمشركين من قريش. أما الخطاب الحِجاجي المتضمّن فهو موجّه إلى «فئة من الذين أوتوا الكتاب» ويُستثنى منهم النصارى،(٨) الذين برزوا هنا في اصطفاء الله لهم، وفي الصلوات، والتراتيم والمشاهد القَصصيّة، بصورة الإعجاب الكبيرة.

---

(٧) للنقاشات بين علماء الدراسات القرآنية في الغرب حول أو ضد وحدة السور، انظر:
For the argument for and against the unity of the *suras*, see Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān, op.cit.* p. 113 and A.T. Welch, "Sūra" in *EI* 9 (1997) p.888. See also, 'Isa J. Boullata, "Literary Structures of the Qur'an," in *EQ* (Leiden, 2003) 194-196.

(٨) يشار دائماً في القرآن الكريم إلى المسيحيين بالنصارى، انظر المقال الجيّد في موسوعة القرآن الكريم،
The Christians are always alluded to in the Qur'ān as an-Naṣāra. See Sidney Griffith, "The Christians and Christianity," in EQ *1(2001) 307-316*.

وتظهرالطروحات العقائديّة في منتصف الخطاب مما يدلّ على أن سير مشروع النبي محمّد لدين الله لا يزال قيد التطوّر.

يميل نولدكه لتأريخ القسم الأول من «سورة آل عمران» إلى فترة ما بعد معركة بدر (العام الثاني من الهجرة) في وقت بدأ النبي محمّد النظر إلى فكرة «ملّة إبراهيم»، يعني فكرة الإسلام كدين إبراهيمي.[٩] ويشارك سيّد قطب، على عكس رأيي الواحدي والسيوطي، نولدكه في الرأي هذا، فيربط هذا القسم بالفترة المدنيّة الأولى بارتكازه على الإشارة التي ترد في السورة حول معركة (الآية ١٣) وعلى دعوة النبي محمّد ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ و«الأمّيين» للإسلام (الآية ٢٠). وهذه الدعوة بالقول عن طريق المحاججة والإقناع تشير إلى أن محمداً (صلى الله عليه وسلّم)، لم يكن قد واجه بعد العشائر اليهوديّة في يثرب (الاسم القديم للمدينة) وجوارها من الواحات، كما لم يصارعها كما حصل في ما بعد. وقد شكّلت هذه العشائر تحدّياً للنبيّ لا يقلّ خطورةً عن تحدّي أهل قريش للنبي، ربما لأنهم ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ وبالتالي هم قادرون على إظهار تفوّقهم على العرب الذين لم يعرفوا الكتاب (من الأميين)،[١٠] فيقدر اليهود مثلاً على إثارة مسألة كلاميّة أو عقديّة لإحراج النبيّ، وقد تأمّل النبيّ محمد في البداية ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ خيراً، لكنهم رفضوا بالنهاية التنازل عن السلطة للرضوخ لدين محمّد.

تحمل دعوة الكتابيين والأمّيين إلى الإسلام، ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ (الآية ٢٠) معنىً متضمّناً في النقاشات الدائرة مع جماعة معيّنة ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾. ونكرّر هنا أنه لا يمكن أن تكون هذه الطائفة من النصارى، لأن القصص تدورحولهم وليس ضدّهم. أما بالنسبة إلى آية «المباهلة»

(٩) انظر نولدكه، تاريخ القرآن، المرجع نفسه، ١٧٠-١٧١.

(١٠) «المعرفة القراءة والكتابة» في القرآن ومعنى مصطلح «أمّيّ»، انظر:
Sebastian Günther, « Literacy » in *EQ* 3(2003): 188-192; and "ummi" in EQ *5(2006): 399-402.*

(المشار إليها في الآية ٦١) والتي يربط أدب التفاسير صِلتَها بوفد نجران الذي زار النبي محمداً في المدينة في نهاية دعوته ونشاطه السياسيّ في يثرب (بعد سقوط مكّة في العام العاشر للهجرة)، فإن الكثير من العلماء يترددون في الأخذ بها كجزء من هذه المجموعة من الآيات.[11]

٤ . ١ شرح الوحدات الحِجاجية (١-٣٠) والقَصصية (٣٣-٦٣)

المقدّمة (١-٩): ١(ألف لام ميم) ٣(وم/آن/آم) ٣(آب/آد)

تبدأ السورة بالأحرف «ألف لام ميم،» يتبعها التأكيد على وحدانية الله، وتواصل الله الذاتي مع محمّد لتنزيل الكتاب ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ مقابل التنزيل الآخر ﴿ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ كـ ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾، ولتنزيل الفرقان (الآيات ١-٣).[12] يحاجج القرآن من البداية مع ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾،[13] ويعني الكفر هنا الجحود بنعم الله، لأن الأكثريّة تهمل واجب الوفاء له.[14] وهؤلاء جرى توعّدُهُم بالعذاب وبانتقام الله (الآية ٤).

ويُخبِر النصّ بعدها أن الله ﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الآية ٥) ربّما ليشار إلى الذين يُخفون ما في صدورهم أو يبدونه (الآية ٢٩)، أو ربما ليشار إلى الله ﴿ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ (الآية ٥) التي تهيّئ المتلقّين إلى سماع قصص الولادات اللاحقة. فـ«الله العزيز الحكيم» قادرٌ على خلق

---

(١١) انظر سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج. ١(١٩٧٩) ٣٦٢.

(١٢) يناقش جيفري أن «الفرقان» في جميع الآيات باستثناء سورة ٨: ٤٢ يعني «الكتاب المنزل من الله». لكن نولدكه يؤكّد أن «الفرقان» لا يعني «الكتاب»، بل فكرة مجرّدة، «وحي منزل خطوة خطوة، ومستخدم في هذا المعنى في صدد محمد والأنبياء الآخرين كهارون وموسى.» انظر نولدكه، **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه. ٣٢.

(١٣) ترد «إن الذين كفروا أو يكفرون» في هذا الجزء من السورة خمس مرّات.

(١٤) لا يعني الكفر هنا عدم الإيمان، إنما يعني في معناه الأساسي «عدم الوفاء»؛ ولمتابعة تطوّر معنى «الكفر» انظر،

Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Tokyo, 1959) 113-142.

الصور في الأرحام على نفس مستوى قدرته على تنزيل الوحي وهذه صورة بيانيّة إبداعيّة:

هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ
لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ (الآية ٦)

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ
مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ... (الآية ٧)

إذاً تُربط الأرحام بالأمّهات كما تربط الآيات بأمّ الكتاب (حرفيّاً: «أم الوحي» الكتاب الأصل" للقرآن وجميع الوحي) [١٥] فأصل «العائلة المصطفاة» و«الوحي السماوي» واحد، مما يبرز موضوع «دور الأم» الذي يعتبر مركزياً في رواية النسب الأمومي لآل عمران. يعبّر الخطاب القرآني عن الحاجة إلى الرجوع إلى آيات سبق نزولها، ليُصنّفها إلى «محكمات» و«متشابهات»؛ ويستخدم لهجة شديدة لأن الخطاب موجّه إلى الذين في قلوبهم زَيْغٌ، ليحذّرهم من اتّباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله الذي حُصر هنا بـ «الله والراسخين في العلم.» وتظهر الإحالة داخل القرآن في تفسير القرآن بعضه لبعض [١٦] باستخدام حرف «الغين» في المفردتين «زيغ وابتغاء» والتي سبق أن ذكرت في سورة مريم- كاتّهام مريم بعفّتها «البغاء»- لتظهر غرض النقد المتضمّن فيبدو أن قوم مريم (وإن لم يُشَر إليهم مباشرة) الذين اتّهموها سابقاً هم المتّهمون هنا في «ابتغاء الفتنة»، وهذا مألوف في البيان الذي يستخدم مفردات سبق أن وردت بغرض الإحالة إلى الموضوع بطريقة غير مباشرة.

تحتوي آيتا الدعاء (الآيتان ٨ و٩) على فعل الأمربصيغة الرجاء «هب» واسم

---

(١٥) See E. Geoffroy, "Umm al-kitāb" EI2. *20:854.*

(١٦) كما قال الشيخ والمصلح محمد عبده «القرآن يفسّر بعضه بعضاً». لمستوى التناصّ داخل القرآن انظر، تمام حسّان، **البيان في روائع القرآن**، المرجع نفسه، ٤٥٧.

«رحمة»، مرّة أخرى، ليذكّرنا بذكر رحمة الربّ لزكريّا ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ وهبة الذريّة له في ﴿هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً﴾.

لذلك تأتي الآيتان كأنهما تهيّئان القارئ لذكر زكريّا:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً

إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ.

الحجاج (١٠-٢٠) ٢ (آر/آب)، ٦(آد/آر/آب/آد/ر/آر) ٣(ايم/آب/آد)

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ﴾: في هذه الآية تهديد لـ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ (سبق أن عُرّفوا في الآية الرابعة) بأن أموالهم وأولادهم لن تُغني عنهم من النار. وقد ذُكر هؤلاء بعقاب آل فرعون (الآيتان ١٠ و١١) الذي يتكرّر في الآيات المكّيّة التالية (قرآن ٧:١٣٦، ١٧:١٠٣، ٢٠:٧٨)، ويسود في قصص آيات العقاب في الآيات المدنيّة (قرآن ٨:٥٢ و٥٤). وقد أشار ديفيد مارشل إلى الفرق في استخدام قصص العقاب هذه قبل الهجرة وبعدها فقال: «في مكّة كان المخاطب في هذه القصص هم «الأمّيين»، وقد سيقت لتهديدهم بالعذاب القادم، الذي يعادل عذاب المصريين. أما في المدينة فكان المخاطَب في هذه القصص هو اليهود، وقد سيقت لتشجيعهم على التماثل مع الذين رحمهم الله بالنجاة.»[١٧]

﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ هو الحوار الصامت للذين يستمرّون برفض محمّد. وذُكّر الذين رفضوا دعوة محمّد بمعركة لم يُذكر اسمها (الآيتان ١٢ و١٣).

---

(١٧) See David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers : A Qur'ānic Study,* (Richmond, 1999) 126.

وقورن حبّ الناس للشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث . . .الخ مع «الجنّات التي تجري من تحتها الأنهار» للذين اتّقوا و«الذين يقولون ربّنا آمنّا» (الآيتان ١٥ و١٦). ونشير إلى النقد اللافت لحبّ الشهوات الموجّه إلى المشار إليهم وقد وضعوا النساء والبنين مع الممتلكات من الذهب والفضّة والخيل والأنعام، مما يدين النظرة الماديّة عند هذه الفئة، التي ينتج عنها اعتبار النساء والبنين (البنين هنا يراد بهم الذريّة: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ﴾) من الممتلكات. ويجدر بنا التذكير بأن وعد الذين اتّقوا بـ«الأزواج المطهّرة والجنّات التي تجري من تحتها الأنهار،» يحيل نوعاً ما إلى التشبيه بمريم وطهارتها، والنهر الذي يجري من تحتها. ويقابل تهديد «الذين كفروا» (الآيات ١٢-١٤) بوعد «الذين اتّقوا» (الآيتان ١٥-١٧) . وتنهي الوحدة بصلاة قصيرة، سبقت على لسان «الذين اتّقوا» (الآيتان ١٦ و١٧)، «ربّنا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا» تذكّرنا بنبرة صلاة «آبانا الذي في السموات. . . اغفر لنا ذنوبنا. . .» وتذكّرنا بتقوى زكريّا و«المستغفرين بالأسحار.»

ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ
إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا
وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ

ٱلصَّـٰبِرِينَ وَٱلصَّـٰدِقِينَ
وَٱلْقَـٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ
وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ

تقعّد شهادة الله على نفسه بالوحدانية،
شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ
وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ
لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ (الآية ١٨)،

أسلوبَ «الإحالة إلى الذات»،[١٨] وهذا الأسلوب الشائع عند أهل العربيّة يُنطق به للتأكيد والمبالغة.[١٩] زد على ذلك أن كلام الله عن نفسه لمحمّد يعطي محمداً عنصر قوّة وتمكين. وقد وضعت شهادة الله عن نفسه بالوحدانية على المستوى نفسه مع الملائكة والراسخين في العلم. ووصِلت شهادة الله لنفسه بالوحدانيّة، الركن الأول في الإسلام، مع اللازمة في صفة الله «العزيز الحكيم» والتي سبق أن وردت في الوحدة الأولى من الآيات (الآية ٦). وتهيّئ اللازمة «العزيز الحكيم» المتلقّين للآية التي تتناصّ مع روح صلاة التعظيم (التي سبقت على لسان مريم في الإنجيل حسب لوقا) والتي سنأتي على ذكرها في ما بعد (الآية ٢٦).

إن الإعلان عن عقيدة (الدين)، ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ قد خوطب به ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ (الآية ٩). وترد كلمة «الإسلام» للمرّة الأولى كمصدر يرتبط بـ«الدين» ليعلن أنه ليس هناك خيار للإنسان بالنسبة إلى «الدين» (إعلان الشهادة) إلاّ بالإسلام، أي التسليم، مع أن هناك إشارة إلى حريّة الاختيار في ﴿وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ (الآية ٢٠)؛ وقد خوطب ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ مرّتين، مرّة منفردين ومرّة مع «الأميين» (الآية ٢٠). وقد اتهمت المجموعة الأولى بأنها «قد جاءهم العلم بغياً بينهم» والتي تذكّر مرّةً أُخرى بكلمة «بغيّا» التي ألقيت بحقّ مريم وضدّ طهارتها. والأمر الشيّق في المعادلة هنا هو في وصف علاقة التصارع بين الفريقين كـ«بغْياً بينهم» «من بعد ما جاءهم العلم»، والتي قد تدلّ، كما يقول هيرشفيلد، «على تأويل الأحبار للقانون الذي قد يكون هو الأساس الذي بنى حوله اليهود حججهم ضدّ محمّد.»[٢٠]

---

(١٨) يشهد الله على نفسه بوحدانيته في القرآن الكريم في سبع مناسبات: يونس: ٥٣؛ التغابن: ٧؛ النساء: ٦٥؛ مريم: ٦٨؛ المعراج: ٤٠؛ والحج: ٧٢ و٩٢.

(١٩) يذكر السيوطي أن القرآن نزل في لغة العرب ومن عاداتهم الحلف لتأكيد أمر ما حتى أن الله يحلف «لكمال الحجّة وتأكيدها.» انظر السيوطي، **الإتقان**، المرجع نفسه، ٤(١٩٩٧) ٤٦.

الحِجاج: (٢١-٣٠)
٢(يم/ين)، ٣(ون)، ٢(ير/آب/)، ٣(ير/ير/آد)

تأتي الآية (٢١) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ بوصف مفصّل لنفس الجماعة التي قامت بالإخبار عنها في الآية ٢٠. وتتحوّل الأفعال إلى صيغة المضارع مثل «يكفرون، ويقتلون،» مما يشير إلى الاعتراض ضدّ فئة معاصرة سبق لها أن قتلت الأنبياء؛ ويبدو هذا الهجوم على «الذين كفروا» من اليهود على الصيغة نفسها التي ظهرت بها في الإنجيلين حسب متّى ولوقا، حيث سبق واتّهم اليهود باضطهادهم وقتلهم أنبياءهم.[٢١] إن أعمال هؤلاء «حبطت في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين». وهذه الفئة، وإن أوتيت نصيباً من الكتاب، حين يدعون إلى كتاب الله ﴿يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (٢٣). ثمّ يستشهد بقولهم عن النار «إنها لن تمسّهم إلاّ أياماً معدوداتٍ» بأنه افتراء من القول وغرور في الدين. ثم تذكّر هذه الفئة بيوم (الآخرة)، اليوم الذي لا ريب فيه، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ أي كلّ نفس ستوفى ما قد عملت. ويظهر فعل «وُفّيت» في الماضي المبني للمجهول فيما بعد بالصيغة الخامسة للفعل «متوفّيك» (في الآية ٥٥) حين يخبر الله عيسى مباشرةً عن نهاية مدّته ورفعه إليه. ويبدو أن محمّداً يواجه معارضةً شرسة ليس فقط من جماعة في المدينة بل من فئة معيّنة ستُعرف فيما بعد وتتوعّدُ بجهنّم.

ويعبّر عن مشاعر النبي وجماعته لرفض ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ أن يسلموا لدين محمّد بنبرة كبت، ويشار إلى ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ دون تسميتهم. ولكن سرعان ما تتغيّر النبرة من لغة كبت إلى لغة الأمل في التغيير والتجديد. وتُتناصّ

---

(٢٠) Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. (London, 1902) 113.

(٢١) انظر متّى ٥:١٢، ٢٣:٣٠-٣٠؛ ولوقا ١١:٤٧.

صلاةً تذكّر بصلاة التعظيم اللوقاويّة (الإنجيل حسب لوقا ١:٥١-٥٣)، وتحتكم هذه الصلاة إلى قدرة الله على العمل في الضعيف واليائس وعلى قدرته على قلب الموازين:

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ
تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ
وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ
وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ
بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ
إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ
وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ
وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ
وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ
وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

إن في استخدام الطباق في مواضع مثل «تؤتي وتنزع» و«تعزّ وتذلّ» رسالة تؤكّد قدرة الله على قلب الموازين إلى جانب المتواضعين وضدّ المغرورين، وفي تكرار الجملتين ﴿تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾، تكرار للتفخيم والتعظيم. وتتناصّ الترنيمة ﴿ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾، كما سبق وقلنا، مع ترنيمة مريم في الإنجيل حسب لوقا الذي تعظم به مريم الله في مناسبة حملها ومجيء الطفل، وهذه الصلاة بدورها تتناصّ مع تقليد قديم لشكر الناس لربّهم من المزامير وتتناصّ مع نشيد حنّة (١صموئيل ٢: ١-١٠).[22] إن المدهش في

(٢٢) صموئيل٢، ١-١٠.

صلاة الشكر أو في ترنيمة مريم[٢٣] هو في تلقّي محمّد لها كنقطة ربط بين تقدير الله لتواضع مريم واحترامه للفئة التي تعيش بتواضع مع محمّد؛ ولا تَذْكُر الترنيمة في القرآن اسم الفئة التي يعزّها الله مقابل الفئة التي يذلّها، لكن نستطيع أن نفهم من الآية السابقة لها، أن المقصود هم الفئة من ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الآيات ٢١-٢٥). إن قدرة الله التي تناشد في هذه الصلاة، «تؤتي» و«تنزع»، «تعزّ» و«تذلّ» من يشاء الله. في هذه الأفعال التي يعمل بها الله في ملكه، برفعه وإذلاله، تربط الخير بيد الله ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، لتشير إلى جميع أنواع الخير. إن ترنيمة مريم المتلوّة على لسان محمّد لتعظّم قدرة الله، ليست في غير موضعها، كما يشير إلى ذلك نولدكه،[٢٤] لأن الآية تأتي كمقدّمة تمهيديّة لقصّة ميلاد مريم واصطفاء الله لعائلتها آل عمران على نفس مستوى اصطفاء الله آل إبراهيم، كما سنرى في الآيات القادمة التي تسرد ثلاثة مشاهد لولادات ثلاث متّصلة، هي ولادات مريم ويحيى وعيسى. إذاً تعطي الترنيمة القصيرة في تعظيم قدرة الله، من خلال مريم، الذريّة «لآل عمران»، بالضبط كما في لوقا، حين تنتهي الصلاة على لسان مريم بـ«إعادة مختصرة» تشير إلى مساعدة الله لإسرائيل في الماضي، ولإبراهيم ونسله إلى الأبد (لوقا ١: ٥٤-٥٥). تظهر هذه الترنيمة في تعظيم قدرة الله (وخيره) مرّة واحدة في القرآن، في سورة آل عمران؛ اما التسبيحة التي تأتي مباشرة بعد ترنيمة مريم، ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ﴾، والتي تبدأ أيضاً في الطباق بين «الليل والنهار» و«الحيّ والميّت» (الآية ٢٧)، فهي تعظّم قدرة الله على الخلق في إيلاجه الليل في النهار والنهار في الليل، وفي إخراجه الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ، أي قدرة الله على الخلق وتوالد الحياة. وفي الولوج استعارة بديعة لأن الإيلاج يعني الإدخال: قال ولج يلج ولوجاً كما في ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾، «وهي عبارة عن إدخال هذا على

(٢٣) لقراءة الإحالات إلى العهد القديم والمزامير في صلاة التعظيم في لوقا انظر بولس باسيم، **الكتاب المقدّس: العهد الجديد**، النسخة ٦، (بيروت، ٢٠٠٠) ١٩١.

(٢٤) انظر نولدكه، **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه. ١٧١.

هذا، وهذا على هذا فما ينقصه من الليل يزيده في النهار والعكس، ولفظ الإيلاج أبلغ لأنه يفيد إدخال كل واحد منهما في الآخر بلطيف الممازجة وشديد الملابسة.»[٢٥] وترد تسبيحة قدرة الله على توالد الحياة في خلقه موازية لقدرته على إتيان الملك ونزعه ممن يشاء، ولكنها ترد على عكس الآية الأولى في كثير من الآيات المكّية والمدنيّة الأخرى،[٢٦] وهي وثيقة الصلة بموضوع الإنجاب ومشاهد الولادات البارزة في هذا الجزء من السورة. تعظّم هذه الآية قدرة الله على توالد الحياة التي ترجعنا إلى صفة من صفات الله، التي استهلّت بها السورة، وهي «الحيّ القيّوم».

ينتهي الحِجاج الصامت بين محمّد والفئة التي تستمرّ برفضه بتحذير المؤمنين من اتّخاذهم أولياء من دون الله (الآيتان ٢٨-٣٠). ويتوجّه الجزء الأكبر من الحِجاج هذا، وبشكل رئيسي، إلى فئة من اليهود تأمل النبيّ محمّد بها وبإقناعها للانضمام إلى جانبه. وهذا واضح من الأفكار الرئيسيّة في الحِجاج التي تحمل ما معناه، أن صلة الإسلام وثيقة باليهوديّة، مما قد لا يمنع اليهود عنهم الشعور بحيرة الاعتراف بمحمّد كنبي حقيقي. وأفضل من عبّر عن هذه الصلة هو هيرشفيلد فيما قاله: «إن التراكم البارز في صيغ التوحيد في الكانفا الصغيرة (الآيات ١، ٤، و١٦) والاستهلال بـ«هو» عوضاً عن الله، وبصفة الله «الحيّ القيّوم» المألوفة جداً لآذان اليهود، إن هذه الصيغ لا يمكن أن تكون صدفةً.»[٢٧] تنتهي الوحدة بالتحذير بأن الله يعلم ما يخفون في صدورهم وما يبدون ويعلم ما في السموات وما في الأرض وأنه على كلّ شيء قدير، محذّراً الله من نفسه:

(٢٥) انظر الاستشهاد من تلخيص البيان في محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، (القاهرة، ١٩٨٩) ج.١. ص ١٩٧.

(٢٦) انظر الآيات ٦١:٢٢، و٢٩:٣١، و١٣:٣٥، و٦:٥٧.

(٢٧) Hirschfeld, *op.cit.* 113.

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٣٠).

٤. ١. ٢ القسم القصصي: ٣١-٦٣

تبدأ قصّة طفولة مريم، وهي أيضاً قصّة نسب آل عمران، بمشهد دعاء «امرأة عمران» (أم مريم) ربّها بأسلوب المونولوغ الداخلي. ثم يلحق المشهد بمشهد زيارة زكريّا مريم في «المحراب» والتي تتّفق مع مشهد رزق مريم العجائبي. ثم يلحق به مشهد بشارة الملك إلى مريم باصطفاء الله لها، بنشأتها ورعايتها، إلى أن ينتهي خطاب السرد القصصي فجأة بإعلان بشارة الملك لها «بكلمة من الله اسمه المسيح عيسى بن مريم» الذي يعرّف عن نفسه هذه المرّة بالتعريف برسالته إلى بني اسرائيل وبقيامه بالمعجزات. وفي النهاية يتكلم الله مع عيسى مباشرة للإشارة إلى علاقته الخاصّة به وللإشارة إلى صراعه مع قومه. ويؤكّد صوت السرد في نهاية قصّة ولادة عيسى من دون أب مشبهاً له بآدم الذي لم يعرف أباً وأماً وقد ولد من تراب، وهذا التأكيد بالطبع هو لحسم مسألة بدت سجاليّة، للذين في قلوبهم زيغ، حول طبيعة عيسى البشريّة. ويظهر أن النبي كما سبق وذكرت، قد سُئِل عن المتشابه في قصّة ولادة عيسى الواردة في سورة مريم، فاقتضى تنزيل يبدأ بتقديم نسب أمومي مصطفىً لمريم، لينتهي بتشبيه عيسى بآدم أي ببشريّة الإنسان الأوّل. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) ويبدو أن قصّة ولادة عيسى من روح الله (الآية ١٩: ١٧) قد أثيرت وفهمت في تأويل فيه زيغ قد يشرك به الله فاقتضى التنويه بتأويل القرآن لنصّه.

هناك آيتان استهلاليّتان (الآيتان ٣١-٣٢) تهيّئان لتغيير نبرة الحِجاج السابقة وقد عرضتا كمبدأ أساسي:

قُلْ (يا محمّد)

إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى

يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

يُذَكِّر فِعل «يغفُر» وصفة «غَفور» ونبرة الآية مرّة أخرى بصلاة «أبانا» المسيحيّة، فتتقدّم (كالبسملة) لقصص ولادات آل عِمران. إن موضوع نسب الأنبياء «ذريّةً بعضها من بعض»، والتي تظهر في هذا القرآن لأوّل مرّة، يتضمّن بشارة إلهيّة لقانون طبيعي وهي أيضاً فكرة مسيحيّة قديمة. وتتجانس فكرة الولادات العجائبيّة التي وهبت إلى آل عمران مع نفس فكرة الولادة العجائبيّة التي وهبت إلى أبي موسى عمران في العهد القديم، وعِمران هنا أبو مريم في القرآن الكريم، مما يجعل نسب الخمسة آدم- نوح- إبراهيم- موسى وعيسى نسباً واحداً.[(٢٨)] ونلفت النظر في الرجوع إلى آية التعقيب ثمانٍ وخمسين في سورة مريم، والتي تركّز على لاهوت النعمة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ التي أعطيت للنبيين ﴿مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ. . . ﴾ إنه لم يذكر ضمن هذه القائمة، آل عمران، مما يعني أن فكرة الذريّة بعضها من بعض كانت غائبة في سورة مريم.

إن فكرةَ «اصطفاء الله الأنبياء ذريّةً بعضها من بعض» مهمّة لتأسيس نسب مصطفاة لمريم وابنها عيسى. وبالأساس كان المسلمون في مكّة (كما يظهر لنا في سورة مريم) مضطهدين، لذلك جاءت قصص الأنبياء لتركّز أكثر على صراع الأنبياء مع أقوامهم من عرض قصة نسبهم بعضهم من بعض. وقد ذكر (في سورة مريم) مثلاً نسب إبراهيم في قصّة خلافه مع أبيه دون الاهتمام بأي ترتيب كرونولوجي للسلالة الإبراهيميّة.[(٢٩)] إنّ مسألةَ النسب في سورة آل عمران ليست

---

(٢٨) انظر الأب سمير خليل، «الدعوات الخمس وسورة آل عمران» في المسيحيّة والإسلام: مرايا متقابلة، (جامعة البلمند: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلامية، ١٩٩٧) ١١٣.

(٢٩) انظر إلى سياق قائمة الأنبياء السبعة غير الكرونولوجي في سورة مريم وقد ناقش المسيحيّون عدم اهتمام القرآن بكرونولوجي تاريخ الأنبياء، انظر

R. Blachere, *Le Coran*, note to Q 19: 28-29, vol. 11 (Paris, 1949) 331.

مهمةً فقط لإعطاء شرعية لنسب عيسى الأمومي بل يبدو تطلّبت تبريراً جينيولوجياً. والنتيجة أن آل عمران قدّمت في المدينة لأوّل مرّة كنسب لذريّة مريم، أي قدّمت كنسب أمومي لعيسى الذي يظهر دائماً باسمه عيسى بن مريم. وهذا مما يشير إلى أمرين، أوّلاً: إن مسألة نسب عيسى الأمومي يحتاج إلى شرعيّة وإن هذه المسألة متّصلة بما تشابه من الآيات التي قد تثير زيغاً في قلوب الذين أسلموا إلى دين الله. وثانياً: لقد وضع آل عمران على نفس مقام آل إبراهم في اصطفاء الله مما يعني أن النسب الذي يرجع إلى التقليد الأبوي للأنبياء لا يقلّ أهمية عن آل عمران الذي يرجع إلى التقليد الأمومي لهم:

إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا
وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ
ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ
وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

في الآيات اللاحقة لآية اصطفاء آل عمران ذريّةً بعضها من بعض (الآية ٣٣-٣٤) يأتي الشاهد القصصي على هذه السلسلة في مشهد لقصص الولادات بعضها من بعض: قصّة امرأة عمران وولادة ابنتها مريم، وقصّة زكريا وولادة ابنه يحيى وقصّة مريم وولادة ابنها عيسى. وتراوح هذه المشاهد السرديّة بين ثلاث آيات على الأقلّ وست آيات على الأكثر، وقد اعتبرنا قصصهم من البداية مشاهد (أو أنباء كما يظهر مصطلح «نبأ» في الآية ٣: ٤٤) لأنها عرضت كمشاهد بانوراميّة لرواية، كانت معروفة جيّداً في الدوائر المسيحيّة القديمة، وقد عرضت هنا بإيجاز.[٣٠]

---

(٣٠) سنعرض في الفصل القادم وباختصار مقارنةً هذه المشاهد في الرواية القرآنية بالمشاهد عينها في الرواية المسيحيّة، كما وردت في إنجيل يعقوب التمهيدي، وذلك لعدّة أسباب ستعلمك بها فيما بعد. لكن نخبرك مسبقاً بأن سيناريو القصّة في هذا القرآن جاء مختصراً عما هو عليه في إنجيل =

متن قصّة حياة مريم: طفولتها، نشأتها، ورعايتها، وبشارة الملك لها:
مشاهد ثلاثة (٣٥-٤٧): ٣(إيم/آب) ٤(آ/إين/آر) ٦(إين/اؤن):

المشهد الأول: طفولة مريم ٣(٣٥-٣٧) إن مشهد نذر امرأة عمران لربّها هو مشهدٌ معروف جيّداً في التراث التقوي والشفهي الذي سجّله لنا إنجيل يعقوب التمهيدي[٣١]، ويحيلنا هذا المشهد إلى القصّة المسيحية لأسباب كلاميّة أكثر منها لأسباب تعليميّة أو دَعويّة. ومع أن مشهد مناجاة امرأة عمران لربّها يحتوي على بداية وحبكة ونهاية، إلاّ أن قصّة آل عمران لا تنتهي كاملة إلا بالمشاهد الأخرى المتسلسلة بعضها من بعض.

إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ:
« رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ
إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ:
« رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ
وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ
وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ
وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ

= يعقوب التمهيدي، إما لأن القرآن يفترض أن القصّة كاملة وهي معروفة عند المتلقّي، أو لأن هناك أسباباً أخرى تستدعي الحذف والإيجاز اللذين يعدّان أصلاً ميزة أسلوب خطاب السرد القرآني.

(٣١) انظر مرجع إنجيل يعقوب التمهيدي في:
The Apocryphal New Testament, transl. Montague Rhodes James (Oxford, 1980) 46.
وفي ترجمة اسكندر شديد العربية، **الأناجيل المنحولة**، (غوسطا: دير سيّدة النصر، ٢٠٠٤) ٣١-٤٨.

وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ
وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا
وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا
كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ :
« يَٰمَرْيَمُ ! أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ؟ »
قَالَتْ :
« هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ »

يبدأ خطاب السرد بـ«إذ»[٣٢] بمعنى « اذكر وقت قالت امرأة عمران.» ويحتوي المشهد على مناجاة امرأة عمران لربّها، ومخاطبته بشأن نذر «ما في بطنها» قبل ولادته محرّراً للخدمة في المعبد على عادة نذر الذكور للخدمة في المعابد، فتسأل هذه المرأة ربّها أن يتقبّل منها نذرها الذي في بطنها. وتصف ربّها بأنه هو «السميع العليم» أي الذي يسمع لها ويعلم بشأنها. وحين تضعها («الهاء» بالرفع لتدلّ أن المولود هو أنثى) تخبر الله أن المولود الذي وضعته/ا هي أنثى، وقبل أن نسمع منها ما بقي من مناجاتها، تظهر آيتان ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ تعترضان سياق كلام (على شكل خطبة) امرأة عمران الخبريّة لربّها، وذلك لسببين: أن الله أولاً، لا يحتاج إلى الإخبار عن جنس المولود الذي وضعته فهو ﴿أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ ولبيان ذلك أضاف ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ وقد أخبرنا بدايةً أنه هو ﴿ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ كما سبق وأكّد في مقدّمة السورة (الآية ٦). وثانياً، ليشير إلى تفضيل الذكر على الأنثى في

(٣٢) أعرب الآلوسي «إذ» الظرف في حيّز النصب على المفعوليّة بفعل محذوف أي «اذكر لهم وقت قولها». انظر الآلوسي، روح المعاني، المصدر نفسه، ١٣٣.

سياق التحرر للعبادة والخدمة في المحراب. إن اعتراض صوت السرد إخبارَ امرأة عمران ربّها بجنس المولود، يكشف عن موقف يفضّل الذكورة على الأنوثة في سياق التحرير، وهذا الموقف قد يتعارض مع المساواة بين الذكر والأنثى في القيمة الإنسانيّة والتكليف الإلهي الذي دعا إليه الخطاب القرآني مراراً وفي كل مناسبات التنزيل.[٣٣] إلا أن آية تفي تشبيه الذكر بالأنثى، والتي تعود إلى عموم الذكور والإناث (لأن الموضوع المتحدّث عنه (المسند إليه المحذوف) هو المعرّف باللام (للإشارة إلى معهود) «أي ليس الذكر الذي طلبته امرأة عمران كالأنثى التي وهبت لها؛ أو إلى نفس الحقيقة كقولك: الرجل خير من المرأة،»[٣٤] باستثناء مريم لأن خطاب السرد سرعان ما يعلن أن الله تقبّلها القبول الحسن. لكن هل في تقبّل الله مريم القَبول الحسن ما يسمح لها الدخول في العزلة لأجل القنوت والركوع والصلاة؟ وهل في هذا تجاوز منطق المفاضلة بين الذكر والأنثى في حقّ التحرير والاعتراف بأن الأنثوي هو أساسي في الخطاب المقدّس ومساحته؟

ثم تتابع امرأة عمران مناجاتَها لربِّها مخبرةً إيّاهُ أنّها سمّت المولودة مريم، لتجعل فعل التسمية حدثاً علنيّاً، ما يعني أيضاً أن لدى امرأة عمران قوّة التسمية لأن الذين يقومون بفعل التسمية في المجتمعات الأبويّة هم الرجال وليس النساء. إذاً إن فعل التسمية هو بيد هؤلاء الذين لديهم حق التسمية الشرعي كآدم الذي علّمه الله الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ (قرآن ٢: ٣١).[٣٥] ويلحق مشهد إعلان امرأة عمران تسمية ابنتها إعلان آخر هو الإعاذة لها ولذريّتها من الشيطان الرجيم.

---

(٣٣) انظر تعريف هبة رؤوف عزّة لاستخلاف الإنسان الذي يشمل الرجال والنساء في هبة رؤوف عزّة، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، (فرجينيا، ١٩٩٥) ٥٦-٥٧.

(٣٤) انظر السكاكي في جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الدمشقي المعروف بالخطيب القزويني، **التلخيص في علوم البلاغة: وهو تلخيص كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي**، تحرير عبد الحميد هنداوي، (بيروت: ١٩٩٧) ١٧.

(٣٥) لم تعلّم «زوج آدم» (حوّاء) «علم الأسماء» بل لم تحمل اسماً أيضاً.

وهذا يدلّ على دلالتين: أولاهما، أن لمريم وذريّتها شأناً في المستقبل وثانيهما، أن هذه الإعادة قد تفهم كحق مقصور على مريم وابنها دون سائر الأنبياء والرسل، مما أثار سؤالاً مبرّراً حول دلالة هذه الإشارة العقديّة من جانب القرآن «العصمة من الخطيئة الأولى» التي تولّدت كفكرة من الفترة المسيحيّة المبكّرة.(٣٦)

في لحظة الحدث الروائي التي يدخل بها زكريا المحراب ليشهد على رزق مريم العجائبي، يسأل زكريّا مريم عن مصدر هذا الرزق فتجيبه بـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾. وقد أوّل بعض المفسّرين الكلاسيكيين رزق مريم العجائبي وتكليمها في الصغر أنه آية مريم وامتيازها الديني،(٣٧) وحتى أنهم تحاججوا فيما بينهم فمن قال ان الرزق والكلام هو «كرامة» وهي من امتيازات القدّيسين ومنهم من قال إنّها «معجزة» وهي حصراً للأنبياء.(٣٨)

المشهد الثاني: بشارة الملائكة لزكريا بيحيى ٤(أ/اين/أ/آر)

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ :

(٣٦) انظر حُسن عبّود، «الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى،» في مجلّة الكهنوتية، (إنطلياس: مركز التعليم المسيحي، ٢٠٠٤) ١٦٩-١٧٦. وانظر أيضاً:
George Qanawati, "Islam and the Immaculate Conception," in *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by E. D. O'Conner (Indiana, 1958).

(٣٧) قال الآلوسي: وقد جمع السيوطي نظماً من تكلّم صغيراً فبلغ أحد عشر نفساً وذكر البيت الأول: تكلّم في المهدي النبي (محمّد) (ويحيى وعيسى والخليل ومريم). انظر الآلوسي روح المعاني، الجزء ٢ . ١٣٣-١٤٤.

(٣٨) سأعالج مسألة «نبوّة» مريم وموقف المفسّرين منها في الفصل الأخير من الدراسة لكن لمعرفة أسباب الجدال الذي كان مستفحلاً بين أهل الأندلس حول «النبوة» و«الكرامة». في هذا الشأن انظر:
Maribel Fierro, "Women as Prophets in Islam," in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources, edited by Manuela Marin and Randi Deguilhen*, (London & New York, 2002) 190.

« رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً
إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ
« أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا
بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا
وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ »

قَالَ : « رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ
وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ ؟
قَالَ : « كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ . »

قَالَ : « رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً »
قَالَ : « آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا
وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ »

يبدأ المشهد القصصي (أربع آيات) بـ هنالك (في ذلك المكان حيث هو قاعد عند مريم في المحراب او في ذلك الوقت، فقد يستعار هنا وثم وحيث للزمان)؛[٣٩] فلمّا رأى زكريا رزق مريم العجائبي دعا ربّه أن يهبه من عنده ذريّةً طاهرة. فنادت الملائكة زكريا وهو قائمٌ (على صلاته) في المحراب بالبشارة بيحيي مصدّقاً (حال) أي مؤمناً بعيسى، وقد سمي عيسى «كلمة من الله»، كما سنرى لاحقاً، «لأنه لم يوجد إلا بكلمة الله وحدها، وهي قوله «كن» (البقرة:

(٣٩) انظر الزمخشري، الكشاف، جزء١. ٣٥٣. وانظر الحاشية على الزمخشري.

٢٢٨) وسيّداً (الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف) وحصوراً (الذي لا يقترب من النساء حصراً لنفسه أي منعاً لها من الشهوات) ونبيّاً من الصالحين. في دعاء زكريّا ربّه وبشارة الملائكة له بيحيى وسؤال زكريّا ودهشته من البشارة بالغلام وهو على الكبر وامرأته عاقر، تجيب الملائكة بصيغة «قال» لتؤكّد أن ﴿ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ (كما ورد في سورة مريم، والإنجيل حسب لوقا). ثم يسأل زكريّا ربّه آية لأنه يحتاج إلى برهان وهذا مما لم تفعله مريم عند البشارة لها.

المشهد الثالث: بشارة الملائكة لمريم ونبأ كفالتها ٣(٤٢-٤٧) (اون/اين)

أ. بشارة الملائكة باصطفاء الله لمريم (٤٢-٤٣) ٢. تبدأ الآية بـ«إذ»:

وَإِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ :

« يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ »

« يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ »

لقد جاءت البشارة باصطفاء الله لمريم متضمّنةً الإعلان عن اصطفاء الله «لآدم ولنوح ولآل إبراهيم وآل عمران على العالمين» التي وردت كمقدّمة للمشاهد القصصيّة لطفولة مريم. وقوله «اصطفاك» أولاً بمعنى «اختارك» والثاني بمعنى «فضّلك» بقرينة حرف الجرّ «على»، فالاتّفاق في الاصطفاءين هو في اللفظ دون المعنى. والاختيار اتّخاذ الشيء نظراً لما فيه من الخير، والاصطفاء اتّخاذ الشيء نظراً لما فيه من الصفاء، «والخير والصفاء مترادفين وهما مختلفان.»[٤٠] والقول في اصطفاء مريم هو للتأكيد على أن نشأة مريم على العبادة ورزقها العجائبي في المحراب ليسا هما المعيارين الوحيدين لقبولها القَبول الحسن، فإن مريم أصلاً هي مصطفاة من الله تعالى كآدم ونوح ... لذلك

(٤٠) محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، (دمشق، ١٩٩٧) ١٥٩-١٦٠.

تستسلم مريم باستمرار لله في قنوتها وسجودها وركوعها مع الراكعين. وقد ذُكِر ركوع مريم مع الراكعين ولم يحدّد بالراكعات مما قد يؤكّد أن مريم في اصطفائها على نساء العالمين ما يجعل هذا الامتياز حصرية لها دون غيرها من النساء؟ ونلفت النظر إلى ارتباط صلاة مريم بطقوس الصلاة كافةً، من القنوت إلى السجود فالركوع، بينما جاءت صلاة زكريّا مرتبطة بأوقات الصلاة (بالعشيّ والإبكار) مما يدل على اهتمام السورة بالإشارة إلى الشعائر من الصلوات وأوقاتها.

ب- مقولة الوحي الاستنتاجيّة: نبأ كفالة مريم شهادة للرسول محمّد على نبوّته. ١(اون)

ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ
وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ
أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ
وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

«ذلك» إشارة إلى ما سبق من نبأ زكريا ويحيى ومريم وعيسى التي تعتبر من أمور الغيب التي لم تعرفها (يا محمد) إلاّ بالوحي (لا بالمشاهدة). والسؤال بطرح الزمخشري هو كالتالي:

لِمَ نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة؟ وترك نفي استماع الأنباء من حفّاظها وهو موهوم؟ قلت:

كان معلوماً عندهم علماً يقيناً أنه ليس من أهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق إلاّ المشاهدة وهي في غاية الاستبعاد والاستحالة، فنفيت على سبيل التهكّم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع له ولا قراءة.

إن شهادة التنزيل لمحمد عن طريق الوحي له من أنباء الغيب ﴿وَمَا كُنتَ

لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ. . .﴾ ترد في سور أخرى ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ (القصص: ٤٤) ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا. . .﴾ (القصص ٤٦)، ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢). إن أهمية الوحي بنبأ كفالة مريم هي أنها شهادة على نبّوة محمد وحجّة له.

ج. مشهد البشارة: بشارة الملائكة لمريم (٤٥-٤٧)

إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ :

« يَٰمَرْيَمُ !

إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ

وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ

وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ

وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ

وَكَهْلًا

وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ

قَالَتْ :

« رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ؟»

قَالَ :

« كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ

إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا

فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ : « كُن فَيَكُونُ »

لقد أثارت بشارة الملائكة لمريم مسألة نبوّتها لأن الملائكة كلّمتها وخاطبتها مباشرةً.[٤١] ومن ثم أن في البشارة لها بالكلمة (من الله) اسمه المسيح عيسى بن مريم ما يصل الكلمة بمشيئة الله في خلقه عيسى بدون أب. والمسيح لقب من الألقاب وهو بالتأكيد مشتقّ لفظاً من المشيح ومعناه في العبرانية الممسوح بالزيت (على سبيل التكريس).[٤٢] وقد اعتبر المفسّرون أن «كلمة منه» الذي اسمه عيسى هي كلمة الخلق الإلهيّة المنطوقة «كن فيكون» وهذه الكلمة تربط فيما بعد خلق عيسى بخلق آدم الإنسان الأوّل (٣: ٥٩).[٤٣] وقد عرّف عيسى، إلى جانب «الكلمة»، بالوجاهة في الدنيا والآخرة وتعني أي المتقدّم على الناس (في النبوّة)، وعرّف أيضاً بأنه من المقرّبين (إلى الله) في رفعه إلى السماء. وتكليم عيسى الناس في المهد وكهلاً، ما يعني أنه يكلّمهم طفلاً وكهلاً، والكلام الموجّه إلى الناس في هاتين الحالتين «هو كلام الأنبياء، من غير تفاوت بين حال الطفولة وحال الكهولة التي يستحكم فيها العقل ويتنبأ فيها الأنبياء.»[٤٤] وهنا يجدر لفت النظرإلى أن مسألة تكليم عيسى في المهد تظهر أيضاً في إنجيل الطفولة العربي الذي يعدّ من الترجمات المتأخّرة عن القرآن.[٤٥]

وتسأل مريم ربّها السؤال الذي سألته في سورة مريم (مع فارق استعمال «الولد» لا «الغلام») ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾؟ ليشار مرة أخرى وباختصار إلى حملها العجائبي. ويجيب صوت السرد بصيغة المفرد «قال»

(٤١) لقد سجّل الفقيه المشهور ابن حزم في كتابه **الفصل في الملل والأهواء والنحل** الجدال الذي دار بين أهل الأندلس حول نبوّة النساء عامةً ونبوّة مريم على وجه التخصيص، انظر الفصل الثالث من **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة، ١٣٤٧ هـ) وانظر الفصل السابع من الكتاب.

(٤٢) انظر لمعنى المشيح في العبرانية في مقالة الموسوعة القرآنية:
Neal Robinson, "Jesus" in *EQ*, edited by Jane McAulife, vol.3 (Leiden, 2003) 11-12.

(٤٣) لمفهوم «الكلمة» في القرآن الكريم، انظر:
O'Shaughnessy, Thomas. *The Koranic Concept of the Word of God*. Rome: Pontificio Instito Biblico, 1948.

(٤٤) الزمخشري، **الكشاف**، المرجع نفسه، الجزء ١، ٣٥٧.

(٤٥) See "The Arabic Gospel of the Infancy" in *The Apocryphal New Testament*, *op.cit*. 80.

(الفاعل مستتر) لا «قالت» مع أن الملائكة (في صيغة الجمع المؤنّث) هي الفاعل الأساسي لفعل القول هنا، ليؤكّد قدرة الله على خلق ما يشاء. وتنضم جملتان من التعابير الجاهزة في القرآن الكريم وهي مكرّرة من سورة مريم لتربط الخطابين (خطاب سورة آل عمران مع خطاب سورة مريم) مع بعضهما: ﴿كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (قرآن ١٩: ٢١) و﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (قرآن ١٩: ٣٥) لتؤكّد رسالة سابقة وهي أن أيّ فرضية لفكرة اتّخاذ الله الولد مرفوضة:

قالت: « رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ؟»

قال: « كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ

إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ » (قرآن ٣: ٤٧)

٢. المشهد الرابع: رسالة عيسى إلى بني إسرائيل و حواره مع الحواريين (٤٨-٥٤) (ايل/ اين/ اون/ايم)

أ. يبدأ كلام عيسى إلى بني إسرائيل بشكل خطبة صغيرة وبصوت «الأنا»:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ

أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ

وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٤٦)

وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ

وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

(٤٦) هذه الأعاجيب على لسان المسيح معروفة في التراث المسيحي المبكّر الشعبي والشفوي ويظهر خصوصاً في أناجيل الطفولة.

﴿وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ
إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾

ينتقل صوت السرد من الفعل المضارع ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ إلى منصوب متقدّم ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (كأن يقول وأرسلتُ رسولاً) «والرسول والمصدّق فيهما معنى النطق، فكأنه قيل: وناطقاً بأني قد جئتكم، وناطقاً بأني أصدّق ما بين يديّ.»(٤٧)

«الأكمه» الذي ولد أعمى. ولاحظ «بإذن الله» دفعاً لمن يتوهم أن «في خلقه من الطين كهيئة الطير» معنى الألوهيّة.

تؤكّد خطبة عيسى الموجّهة إلى بني إسرائيل بصوته بأنه جاء مصدّقاً للتوراة التي جاءت قبله، وليحلّ بعض الذي حرّموه (اليهود في شريعتهم) على أنفسهم، وبأنه جاءهم بآية من ربّهم (إن الله ربي وربّكم)، فطلب منهم تقوى الله وطاعته «هو» (وأطيعون).

ب. آية ثيمة التوحيد على لسان عيسى وأسلمة قصّته:
﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ
هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾

تأتي صيغة الآية المكرّرة هذه (في سورة مريم: ٣٦) وبلسان عيسى على إنهاء خُطبته القصيرة إلى بني إسرائيل (٣: ٥١).

ت. جاءت نهاية صراع عيسى مع الرسل (٥٢-٥٤) ٣(أون/ إين/ إين) الذين سمّوا بالحواريين (من الحبشية) على شكل سؤال وجواب:
﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ﴾ :

(٤٧) الزمخشري، المرجع نفسه، ٣٥٨.

« مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ؟»
قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ :
« نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ
وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ »

فلمّا «أحسّ» عرف وتحقّق وأصله من الإحساس وهو الإدراك ببعض الحواس وفيها استعارة إذ الكفر ليس بمحسوس وإنما يعلم ويفطن به. وتُذكّر كلمة «أنصار» بأنصار محمد في المدينة (الأوس والخزرج) ويعبّر سياق السؤال عن سياق ظروف محمد في المدينة. فقد يقصد في خضوع أنصار عيسى لله، على لسان الحواريين، إلى جعل صورة عيسى كصورالأنبياء في القرآن، أي صورة طبق الأصل لمحمّد نفسه. ويجيب الحواريّون بشهادة الإيمان بالله بأنهم مسلمون. ثم يخاطبون الله بشهادة الإيمان بالتنزيل مع أن «التنزيل» هو تعبير قرآني ولا يمكن أن يكون لغة الحواريين. وطبعاً إن شهادة الحواريين بالإيمان بالتنزيل وباتّباع الرسول تجعل فريق عيسى وتلامذته فريقاً واحداً مع محمّد والأنصار. وهذا يعدّ أفضل مثال على دمج مستويين من القراءة، مستوى مسيحي مقروءٍ في مفاهيم وتعابير إسلاميّة.

رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ
وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ
فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ

وينتقل الخطاب من الحواريين إلى صوت السرد في صيغة المتكلّم الثلاثي ليخبرنا بمكر الحواريين وقد يكون مكرهم إشارة إلى محاولة قتل عيسى (كما في القرآن ٥:١١٥، لوقا ٤:٣٠، يوحنّا ٨:٥٩). وثم يُحوّل فعل المكر إلى مكر الله نفسه الذي يقدر أن يكون خير الماكرين وبين لفظ مكروا والماكرين جناس الاشتقاق وهو من باب المشاكلة؛ ويناقش نيل روبنسون في ذكر مكر الله باعتباره

إشارة متضمّنة إما إلى خلاص عيسى، وإما على المستوى نفسه، إلى عقاب اليهود الذين «قتلوه».[٤٨]

المشهد الخامس: مخاطبة الله عيسى وأسلمة قصّة خلقِه (٥٨-٦٣)

أ. إذ قال الله: «يا عيسى!» ٣(اون/اين)

نقرأ في المشهد الأوّل لامرأة عِمران مناجاتها ربّها على شكل خطبة، ثم نقرأ مخاطبة عيسى بني إسرائيل على شكل خطبة تهتم بتعداد المعجزات التي قام بها. وفي هذا المشهد الأخير سنسمع مخاطبة الله المباشرة لعيسى وقد جاءت على شكل خطبة تبدأ بإذ الظرفية:

إِذْ قَالَ ٱللَّهُ : « يَٰعِيسَىٰٓ !

إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ

مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ

وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ

إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ

فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

لقد أثارت الكلمتان «متوفّيك ورافعك» إشكالاً لدى المفسّرين المسيحيين الذين رأوا معنى «متوفّيك»[٤٩] أو «مستوفٍ أجلك» قد تعني مميتك[٥٠] وكذلك في الآية ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْۚ﴾ التي جاءت على لسان عيسى في

(٤٨) See Neal Robinson, "Jesus" in *EQ* 3(2003) 18.

(٤٩) «وفى» تعني «أتمّ». انظر لسان العرب، ٦ (١٩٩٧)٤٦٩-٣٧٠. إن الأفعال «وفى بالشيء»، «أوفى»،

(٥٠) See Mathias Zahniser, "The Forms of 'Tawaffa' in the Qur'an: A Contribution to Christian-Muslim Dialogue," in *MW* 79 (1989).

سورة المائدة (قرآن ٥: ١١٧).[٥١] لكن خبر حياة عيسى بين الولادة والموت والبعث، وعلى لسان عيسى، قد سبق وفصّل في سورة مريم ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾ (قرآن ١٩: ٣٣).

إن الفئة التي كفرت قد جعلها الله (إلى يوم القيامة) دونَ الفئة التي اتّبعت عيسى في الإيمان بالله؛ وهي وإن لم تسمّ فالقارئ يفترض أنها فئة من بني إسرائيل قد أرسل الله إليها عيسى ليخاطبها (الآية ٥٥). ثم ترد آيتان تتقابلان على طريقة القرآن الكريم في مقارنة المجتمع المؤمن بالمجتمع الكافر بالله، بذكر جزاء الذين كفروا أو آمنوا، فالمجموعة الأولى ستعذّب عذاباً شديداً في الدنيا والآخرة وما لها من معين، اما المجموعة الثانية ﴿فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. ونلاحظ هنا أن الفعل «وفّى» قد استعمل ثلاث مرات آخرها في ﴿فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

ب. آية الوحي بالنتيجة (٥٨)

﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ يخاطب الله محمداً هنا بصيغة الجمع (نحن).

ت. وجاء بعدها التعليق على القصّة، ونتيجتها أسلمة قصّة ولادة عيسى (٥٩-٦٠) بالتدليل على «المباهلة» لتأكيد حقيقة قصّة طفولة عيسى (٥٩-٦٢):

٤(أون/ إين/ إين/ إيم)

بعد أن يؤكد الله لمحمد تلاوة الوحي، تأتي الآية في تأكيد قصة ولادة عيسى وأمومة مريم له، والتي حتّمت بدايةً عرض قصّة نسب عائلة عيسى الأمومي.

---

(٥١) وقد لا تعني الموت الأخير كما في الآية، ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر ٤٢).

لقد حتّمت قصة ولادة عيسى الإعجازيّة التي جاءت في سورة مريم العودة إلى الآيات بتفصيل «ما تشابه منها» مقابل الآيات «المحكمات».[٥٢] لذلك ألحقت بـ«آية الوحي والذكر الحكيم» آية سياق الدليل في تشبيه عيسى عند الله كآدم أي بخلقه من تراب وبكلمة «كن فيكون.» والمقايسة بين خلق آدم وخلق عيسى واضحة، فإنّه «إذا كان الخلق من غير أب مبرّراً لاتّخاذ عيسى إلهاً فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أمّ مبرّراً لاتّخاذ آدم إلهاً، ولا أحد يقول في ذلك.»[٥٣] زيادةً في التأكيد على جوهرعيسى الأرضي (لا السماوي) - علماً أن آدم من «أديم الأرض» تعني الإنسان الأوّل - مما يجعل لعيسى وجوداً مادياً مثل أيّ إنسان من تراب وبكلمة الله «كن»! ويجدر بنا لفت النظر إلى أن مماثلة عيسى بآدم، وإن كانت في سياق مختلف، قد سبق ووردت في كتابات القديس بولس (العهد الجديد ١٢ : ٢١).

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ
خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ
ثُمَّ قَالَ لَهُۥ : « كُن » فَيَكُونُ.
ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ

ينتهي الخِطاب في الآية الأخيرة بالتأكيد على ربوبيّة الوحي وبالتحذير ضد الذي «يمترون» (يختلفون)، وفعل «يمترون» هو الفعل الذي انتهت به قصة طفولة عيسى في سورة مريم ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾

---

(٥٢) للمحكم والمتشابه في القرآن وكيف يقوم القرآن بتفسير نفسه بنفسه، انظر:
"Stefan Wild,"The Self -Referentiality of the Qur'ān: Sūra 3:7 as an Exegetical Challenge," in edit. Jane McAuliffe *et. als. With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford, 2003) 422-444; See Jane McAuliffe, "Text and Textuality: Q 3:7 as a Point of Intersection," in Boullata *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an, op.cit: 56-76.*

(٥٣) انظر، محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، (القاهرة، ١٩٧٠) ٣٩٨.

(١٩: ٣٤). والواقع أن هذه الآية تأتي على نهاية السرد وإنهاء الجدل حول طفولة عيسى التي ربطت ما جاء في السورتين سورة مريم وسورة آل عمران.

آية «المباهلة» (الآية ٦١):

تعني «المباهلة» حرفيّاً «الملاعنة، اللعنة» (لعنة الله إن كنت من الكاذبين) وتتضمّن حلفاً بشرط اللعنة على أحد الفريقين إذا كان كاذباً وتحمل ضمناً معنى الطهارة (نبتهل).[٥٤]

فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ:
«تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ
وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ
ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ»

تدخل فكرة المباهلة - التي يأتي ذكرها بعد آية تشبيه عيسى عند الله بآدم - في سياق إحضار الأبناء والنساء والنفوس لكلا الفريقين مما يدلّ على اعتبارالنساء فاعلاً سياسيّاً له صوت على الأقلّ في حدث عام من هذا القبيل. وقد تشير هذه الآية إلى واقعة «المباهلة» التي حدثت - حسب المصادر الإسلاميّة المبكّرة- في أواخر نشاط محمد السياسي في المدينة وبعد فتح مكّة (١٠ هجري/ ٦٣٠ ميلادي). لكن وجود هذه الآية في سورة آل عمران، كما ناقشنا في بداية هذا الفصل، لا يتعلق مباشرة في أحداث السنوات الأولى من الهجرة إلى المدينة. لذلك ربما أضيفت في فترة لاحقة لعلاقتها بالموضوع وليس لتراتبيتها في التنزيل.

التصديق (وأسلمة) بـ«أحقيّة» قصّة ميلاد عيسى (٦٢-٦٣):
إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ

(٥٤) See W. Schmucker, "Mubāhala," *EI* 7(1993) 276-277.

وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ
وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

تصف الآية هذه المجموعة من الآيات بالتصديق على وحدانية الله وتنتهي بإعطاء اسمين من أسماء الله هما «العزيز الحكيم». ونذكّر أن بإخراج النهاية بصفات الله «العزيز الحكيم»، التي ترد بالصلاة والتي تتناص مع صلاة التعظيم المريميّة في لوقا، ربما لإبراز قوّة الله على خلق ما يشاء، والتي شكلت الفكرة الرئيسيّة في مقدّمة آل عمران في البداية. أما الآية الأخيرة ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (٦٣) فهي تعِد بالعذاب للمفسدين.

٤ . ٢ الخاتمة

إن تقسيم مجموعة الآيات في محاورها وشكلها إلى قسمين (يتصدّر القسم الحجاجي القسم القصصي) قد كشف عن تنوّع الشكل الأدبي والشفاهي للوحدات. ويسجّل هذا التنوّع في الشكل تطوّراً عن النوع المتّسق والنصف-شعري لسورة مريم. وقد حتّم خطاب تأويل الآيات إلى محكم ومتشابه، الذي قامت به مقدّمة سورة آل عمران، على هذا التنوّع في الشكل الأدبي ذلك أن التأويل بطبيعته يلزم سرداً نثريّاً أكثر منه شعريّاً؛ لكنه من وقت إلى آخر - كما ذكرنا - تظهر مجموعة آيتين من الصلوات أو الأدعية لها تناغم بارز فتخفّف من لهجة الهجاء التي خاطبت الذين رفضوا الإسلام لدين الله. وهذه الصلوات (٨ و٩) تعود بنا إلى الوراء لمواضيع ليس فقط في مجموعة مفرداتها، بل في روح الدعاء نفسه (كدعاء زكرياً للولد الذي سبق ونزلت) ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ (مريم ٥).

وعرضت قصّة طفولة مريم في سلسلة ثلاثة مشاهدِ متقاطعة تنتهي بمقولة على لسان عيسى تقطع السجال حول رسالته وطبيعته البشريّة. ويبقى الحوار عنصراً من عناصر السرد الذي يبرز مشاركة المحدّثين بلسان المتكلّم في

قصصهم، وتعبيرهم عن شخصيّاتهم، وفي قيمهم التي تحملها. وباستثناء امرأة عمران فإن الملائكة تتفاعل مع كل شخصيّة في لحظة من لحظات الحدث الروائي لكن الله يتفاعل فقط مع عيسى. ويرد حوار واحد على شكل سؤال وجواب بين عيسى وتلامذته من الحواريين.

يبرز شكل الخطبة في الرسالة المتبادلة بين المتحادثين: فتقدّم امرأة عمران خطبة لربّها بمناسبة نذرها وبمناسبة وضعها وتسمية المولودة (٣٥-٣٦)، ويتوجّه عيسى إلى بني إسرائيل بخطبة موجزة يعدّد فيها المعجزات التي قام بها والتغيّرات التي جاء بها إلى بني إسرائيل (٤٩-٥١) ويخاطب الله عيسى في النهاية على شكل خطبة يؤكد بها على امتيازاته تعالى، قبل أن يؤكّد على طبيعة عيسى كإنسان أرضي (٥٥). وتدخل وتدمج مواضيع الوحدانية والدينيّة في نسيج بين السرد والحوار في المشاهد الروائيّة لكل من: الأبطال امرأة عمران ، مريم، زكريّا، عيسى، في صورة أبطال لهذه القصة، لتؤسس لمسائل عقديّة ومفاهيم إسلاميّة. ونجد هذه المواضيع في القسمين الحجاجي والقصصي على السواء، خاصّة في شهادة الله لـــنفسه بالوحدانيّة ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وفي الإعلان ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (١٨ و١٩). ويتحوّل موضوع كفالة مريم إلى شهادة بحقّ نبوّة محمّد (٤٤). ويكون الله، على لسان عيسى، رباً واحداً لمحمّد وعيسى ومعارضيهما ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ﴾ (٥١)؛ ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ (يا محمّد) مِنَ ٱلْءَايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾ (٨٥).

وتقدّم أمثلة إلى ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ (١١) من المصريين القدماء كآل فرعون ومن الأحداث المعاصرة كـ«أحداث معركة (بدر) يشار إليها»(١٣). الأنفرة «هو الذي» أو «ربّنا»، والأسماء الجاهزة في بداية السرد يستعار بها على الزمان كـ«إذ»، «هنالك»، «ذلك» «فلمّا»؛ «قل» (يا محمّد) للذين كفروا! (١٢) ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟...﴾ (١٥). وتساعد قوالب «صفات الله الحسنى»، وهي في أصلها اللغوي صفات مشتقّة من أحداث تشير إلى ما بين الله وعباده من علائق، وتنهي خمساً وعشرين مجموعة من الآيات، على

تحديد الأشكال والمحاور بين مجموعات الأبيات، وتساعد على فهم العلاقة بين «أسماء الله» و«صفات الله» وطبيعة «طلب الخلاص» الموجّه إلى الله تعالى. فترتبط شهادة التوحيد «الله لا إله إلاّ هو»، والتي تبدأ بها سورة آل عِمران، بصفة الألوهية «الحيّ القيّوم» (٢). و«القيّوم» صفة من صفات الله التي تعني «القائم» و«الدائم» تركّز، بطبيعة الموضوع المتضمّن في الجزء الأوّل من السورة، على أن الله لا يموت، وربّما في هذا إشارة إلى عيسى المتوفى «إنّي متوفّيك» على عكس الله القيّوم؛ وحين يستعان بالله «مالك الملك» الذي «يؤتي» و«ينزع» الملك ممن يشاء ليعزّ قوماً ويذلّ قوماً آخرين ، تصبح قدرة الله هي صفته «إنّك على كلّ شيءٍ قدير». وحين تناجي امرأة عِمران ربّها لتنذر ما في بطنها لخدمة المعبد، تصبح صفة الله «إنّك أنت السميع العليم»؛ وتشير صفة الله «العزيز الحكيم» (الآيات ٦ و١٨و٦٢) إلى مخافة الله حين يعرف الناس أن الله يبطش بالذين يسيئون تقدير قوّته. وتظهر قوالب صفات الله دائماً في الآيات في السور المدنيّة موصولة بواو العطف «و»،[٥٥] وبـ«إنّ»[٥٦]

(٥٥) ﴿وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ (١١)
﴿وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾ (١٤)
﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (١٥)
﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (٢٠)
﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢٩)
﴿وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (٣٠)
﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٣١)
﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣٤)
﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ﴾ (٥٤)
﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (٥٧)

(٥٦) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ (٩)
﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ (١٩)
﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢٦)

و«كذلكِ»[٥٧]، وتأتي أكثر في صفات الله الإيجابيّة (عشر صفات) منها في صفاته (معاذ الله) السلبيّة للعباد (صفتان).

ونستنتج من هذه الأشكال الأدبيّة المنوّعة أنه على عكس سورة مريم حيث الشكل يحافظ على بعض عناصر الشعر ويقرّر وحدة عضويّة في مجموعة الآيات، فهنا، تظهر الأشكال متنوّعة بسبب خطاب نثري فرضته طبيعة التأويل والحِجاج المختلط بإعلان العقائد (شهادة الله بالتوحيد والدين عند الله هو الإسلام) والصلوات والأدعية. وهذه بدورها تحتوي مصطلحات وأنغاماً مسيحيّة، تعبّر عن إعجاب خافت في العبادة المسيحيّة (٨ و٩، ١٨ و١٩، ٢٦ و٢٧) كما تجلّ وجهها في جزء من صلاة مريم «تعظّم نفسي الربّ» الشهير بـ«الماغنيفيكت». وقد نتج عن هذا التنوّع دمج مستويين من القراءة: قراءة مسيحيّة في صياغة تعبيرات ومفاهيم إسلاميّة جديدة، وخير مثال على ذلك حين قال الحواريّون، رسل عيسى: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ﴾، فمفهوما «التنزيل» و«الرسول» هما مفهومان إسلاميّان لا يمكن أن يلفظ بهما حواريّو عيسى. أما الفئة التي يوجّه الحِجاج ضدّها لأنها تسيء تفسير الآيات المتشابه منها فهي لا يمكن أن تكون من النصارى. فالنصارى، كما يسمّى المسيحيّون في القرآن الكريم، ممثّلون بشخصيّات كامرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى، قد عرضوا في خطاب كلّه إعجاب بتاريخهم الديني والتَقَوي كما رأينا في هذا الدمج بين المستويين من القراءة. زيادةً يظهر عيسى (عليه السلام)، الذي لم يسمّ في

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (٣٢)
﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (٣٥)
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (٣٧)
﴿إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ (٣٨)
﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (٥١)

(٥٧) ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ (٤٠)
﴿قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ (٤٧)

سورة مريم، ولم يخصّص السرد قصّةً له في كلّ السور المكّيّة، يظهر باسمه ولقبه ﴿ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، ويقدّم خطبة إلى بني إسرائيل بصوته، ويخاطبه الله مباشرةً بدون وساطة الملائكة.

ويبدو أن الحِجاج يقع ضدّ فئة واحدة من ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾. ومن المثير للانتباه أن التسمية «الذين أوتوا الكتاب/ الذين أوتوا نصيباً من الكتاب» تتناوب مع التسمية «أهل الكتاب»،[٥٨] لكن الأولى تظهر أكثر في هذا الجزء من السورة من الثانية التي سرعان ما تتكرّر ١٤ مرّة في أجزاء السورة الأخرى وفي آيات ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾! في السور المدنيّة.[٥٩] ويجدر بنا الانتباه إلى أن مفهوم «الكتاب» يبقى في هذه المرحلة بعيداً عن أن يكون «كتاباً محدّداً وقانوناً ثابتاً»[٦٠]

تستمرّ وتشير قوالب مسيحانيّة إلى الجزاء الذي ينتظر «الذين اتّقوا» والعقاب الذي ينتظر ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ في هذه السورة المدنيّة المبكّرة حيث لا يزال محمد (صلى الله عليه وسلم) يحاجج مع فئة من ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ومع فئة من الأميين (الذين لم يؤتوا الكتاب) متأملاً أن يصبحوا مسلمين (٥٢ و٥٣). ويخاطب باستمرار ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ في هذه السورة وأن لا يشار إليهم باسم فئة دون أخرى خاصّة في البداية. لكن حين يذكر آل فِرعون (١١)، والذين «يقتلون النبيين بغير حق» (٢١) والـ«فئتين التقتا» في القتال فربما يستطيع القارئ التكهّن أن الفئتين هما اليهود والأميون من قريش.

---

(٥٨) يرد تعبيرا «الذين أوتوا الكتاب» و«أهل الكتاب» ١٨ مرّة في هذا الجزء من السورة.

(٥٩) انظر، الآيات التاليّة ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١٩٩.

(٦٠) للدعم نظرية الكتاب كسيرورة ورمز لا ككتاب محدّد وقانون ثابت انظر، ماديغون، The Qur'ān's Self Image, *op.cit.* 194. See also, the Appendix on "the People of the Kitāb" 193-213.



الفصل الخامس

قصّة طفولة مريم

تحليل الأسلوب

غرض التحليل الأسلوبي للمادّة اللغويّة في وحدات السرد (٣٣-٥٤) هو تذوّق مساهمة هذه النصوص في قيمة النصّ الجماليّة. إن «الأسلوبيّة» كنظريّة للتحليل اللغوي تساعد على فهم التجانس البنيوي الذي يتميّز به القرآن الكريم بين أسلوب بناء المعاني ونظام بناء الكلمات (نظم الآيات)؛ والأسلوبية، كعلم في الأسلوب، تحدّد طابع العمل اللغويّ وخاصيّته التي يؤدّيها والموقف الذي يأخذه ضدّ إلقاء أيّة أحكام جاهزة، بينما تكشف في الوقت ذاته عن آليّات النصّ التي تقف وراء البناء اللغوي والأدبي للنصّ.

في هذا الفصل، سنجمع ونعرّف ونحلّل المادّة اللغويّة المستخدمة في المشاهد السرديّة الخمسة - مشهد مناجاة امرأة عمران لربّها، ومشهد مناجاة زكريّا لربّه، ومشهد مخاطبة الملائكة لمريم، ومشهد حوار عيسى مع الحواريين، ومشهد مخاطبة الله تعالى لعيسى.

يبدأ الخطاب الأصل (صوت السرد) بنذر «امرأة عِمران» لحَمْلِها (ما في بطني) محرّرًا للربّ، وتنتهي بتعداد عيسى لمعجزاته وبالتعريف عن نفسه، بصوت «الأنا»، وبإخبار الله عيسى بأنه متوفّيه وباعثه ومطهّره من الذين كفروا. وتظهر آية التعقيب ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ على مجموعة الكلام السردي لشخصيّات عائلة عِمران (آل عِمران). ويتكرّر مرة أخرى «موتيف» معجزة الله في هبة الذريّة الذكور للعاقر والعذراء والشيخ (امرأة عمران وابنتها

مريم وزكريّا)، لكن هناك فرقاً بين سورة مريم وسورة آل عمران في أن الله تعالى يذكر للمرّة الأولى معجزة عن ذرّيّة أنثى، تُعطى هبةً لأمّها التي تقوم بتسميتها بنفسها. وتُجيب مريم عن سؤال زكريا في المِحراب (٣٧) وتلقي على الملائكة سؤال التعجّب (٤٧)، وأهمّ ما تفعله مريم في الدور الذي سيق لها هو ربط الخيط الرفيع لمشاهد الولادات المتعاقبة بعضها ببعض مثل الحبل السرّي الذي يربط الجنين بالأمّ لتشكّل جينيولوجيا «آل عمران». وتأتي المشاهد الثلاثة الأولى ضمن خطاب سردي واحد مختصر وغني بأفعال الأمر بصيغ الرجاء والدعاء، فتقدّم طفولة مريم ونشأتها واصطفاءها كخَلفيّة لشرعيّة عائلة عِمران التي وضعت سلالتَها على مستوى نفس مقام عائلة إبراهيم.

٥ . ١ خصائص أسلوبية في القرآن الذي ينحو باتّجاه النثري من الكلام، مثلاً، في استخدام خصيصة أسلوبية للتوكيد «إنّ» و«أنّ» تأتي على صوت الأنا المتكلّمة،[١]

﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ﴾ (٣:٣٩)

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ . . . جِئْتُكُم﴾ (٣:٤٩)

﴿كُن فَيَكُونُ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ. . .﴾ (٣:٥٢)

ويُعلن ظرف الزمان «إذ»، «هنالك»، «فلمّا» عن بداية المشاهد السرديّة المتّصلة بعضها ببعض زمنياً: «إذ قالت امرأةُ عِمران/ هنالك دعا زكريّا ربّه/ إذ قالت الملائكة/ فلمّا أحسّ عيسى/ إذ قال الله».

(١) انظر الآيات التالية في القسم الحجاجي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ . . .﴾! (٣:٥)
﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ. . .﴾! (٣:٩)
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟. . .﴾ (٣:١٠)
﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ. . .﴾ (٣:١٣)
﴿رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا﴾ (٣:١٦)

٢.٥ الفواعل والأفعال التي تحدّد الأقوال وتعرّف بالشخصيّات داخل المشاهد السرديّة:

المشهد السردي الأوّل ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ﴾ (٣٥-٣٧): لامرأة عمران ستة أفعال في صيغة الماضي: قالت/ نذرتُ/ وضَعَتها/ قالت/ وضَعْتُها/ سمّيتُها، وفعل واحد في صيغة المضارع: أُعيذُها، وفي الأمر بصيغة الرجاء: فتقبّل؛ ولله تعالى أربعة أفعال في صيغة المضارع الذي يدلّ على استمرار الفعل الإلهيّ: أعلمُ/ يرزُقُ/ يشاء/ يفعل، وللربّ ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: تقبّلها/ أنبتها/ كفّلها، ولزكريّا ثلاثة أفعال في صيغة الماضي: دخل/ وجد/ قال، ولمريم فعل القول: قالت.

ونلاحظ أن كلمة «الربّ» تظهر في متن الحكائي ضمن المناجاة والحوار بين المتكلمين، أما كلمة «الله» فتظهر دائماً على لسان صوت السرد في الجزء الحِجاجي وآيات التعقيب.

المشهد السردي الثاني ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا﴾ (٣٨-٤١): لزكريا ستّة أفعال في صيغة الماضي: فعل «دعا» وخمسة لفعل «قال»، وفعل واحد في صيغة المضارع «يصلّي» و واحد في الأمر بصيغة الرجاء «هب لي». وللملائكة ثلاثة أفعال في صيغة الأمر: تكلّم/ اذكر/ سبّح. ولله تعالى ثلاثة أفعال في صيغة المضارع: يُبشّرك/ يفعل/ يشاء؛ وليحيي مصدر الفعل «مصدّقاً»؛ وللكِبر فعل «بَلَغَني» في صيغة الماضي.

المشهد السردي الثالث ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ (٤٢-٥١): تأتي أفعال خطاب الأصل (صوت السرد) في صيغة الماضي في اصطفاكِ/ طهّركِ/ اصطفاكِ/ قضى، ولله أربعة أفعال في صيغة المضارع: يُبشِّرك/ يخلُقُ/ يشاء/ يقول وفعل واحد في صيغة الأمر: «كن». ويرد قول الملائكة في صيغة الماضي «قالت» وفي صيغة الأمر في اقنتي/ اسجدي/ اركعي، وتتكلم الملائكة فجأة بصوت المتكلّم المفرد «قال»: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ (٤٧) ويتكلّم الله بصوت «نحن»

المتكلّمة في «نوحيه»؛ وللمتكلّم (أحبار اليهود) ثلاثة أفعال في صيغة المضارع يلقون/ يكفُلُ/ يختصمون؛ ويتكرر إخبار محمد (صلى الله عليه وسلّم) باستخدام فعل ماضٍ ناقص بصيغة النفي «ما كنت»؛ ولمريم فعل القول في صيغة الماضي «قالت» و للبشر فعل النفي «لم يمسْسني». وللمسيح، عيسى ابن مريم، أكبر عددٍ من الأفعال ترد بصوت «الأنا» المتكلّمة، ومعظمُها في صيغة المضارع في يُكلّم/ أخلُقُ /فأنفُخُ/ أُبرئ/ أحيي/ أنبئكم/ مصدّقاً/ لأحلَّ/ فاتّقوا/أطيعوني. وهناك فعل «يكون» لفاعل «الطين»، وفعلان لبني إسرائيل تأكلون/وتدّخرون، ولله فعل المضارع «ويعلّمه» وفعل الماضي في «ومكر».

وهناك فعل الأمر بصيغة الرجاء «فتقبّل منّي» و«هب لي»، وتعكس هذه الأفعال مشاعر التواضع أمام الربّ، وتخاطب الملائكة دائماً في صيغة المناداة «يا مريمُ» (٤٢، ٤٣ و٤٥).

المشهد السردي الرابع: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ﴾ (٥٢-٥٤): يأتي فعل أحسّ/ قال في الماضي، وكذلك تجيء أو تأتي أفعال الحواريين، رسل عيسى، في صيغة الماضي قال/آمنا/اتّبعنا/مكروا وفي صيغة المضارع «واشهد».

المشهد السردي الخامس: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ . . .﴾ (٥٥) يرد فعل القول في الماضي«قال» وفي مصادر الأفعال «متوفّيك» (من الجذر و- ف- ي) ورافعك (من الجذر ر- ف-ع) ومطهّرك (من الجذر ط-ه-ر) وجاعل (من الجذر ج-ع-ل).

أما الفواصل فلا تتّبع أسلوب السجع، ويتنوّع الحرف في آخر الفاصلة في آب/آء/آر وفي حروف مدّ اللين «الواو والياء» في اون/اين؛ ويأتي تصريف الفواصل صفة، في صيغة المفرد كالعليم/الرحيم، وفي صيغة الجمع كالصالحين/الراكعين/المقرّبين، وكأفعال في صيغة المضارع والأمر، فيكون/ فأطيعون.

التكرار الصوتي

٣.٥ الحرف والكلمة والجملة المتردّدة وأثرها في المعنى:

تلعب «الغين» في لفظة «غلام» وفي الفعل «بَلَغَني» دوراً في استحضار الغ-ل-م المعنوي ضدّ الكِبر،[٢] وتتّصل الغين في القسم الحِجاجي (١-٣٠) في صفات تحمل معنى «الزيغ» و«ابتغاء الفتنة» و«البغي بينهم» (أي حسداً بينهم)، وتتّصل في أفعال تحمل وعوداً بالأُخرويّات (إسكاتولوجية) ومسيحانيّة مثل لن تغني/ ستُغلبون/ فاغفر/ غرّهم / يغفر/ غفور. ويتكرّر مصدر الفعل «مصدّقاً» مرّة في حقّ يحيى «مصدّقاً بكلمة منه...» ومرّة في حقّ عيسى «مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة والإنجيل...»

وتتكرّر واو العطف بين جمل الخطبة التي ألقتها «امرأة عِمران» بصوتها بمناسبة نذرها ووضعها المولودة لتعطف الأحداث بعضها على بعض في «إنّي وضعتها أنثى/ - والله أعلم بما وضعت/ وليس الذكر كالأنثى - / وإنّي سمّيتها مريم/ وإنّي أُعيذها بك وذريّتها من الشيطان الرجيم.» ويقع فعل أُعيذُها (في المضارع) خبراً للجملة الفعلية لاسم «إنّي» مما يؤكّد على استمرار رجاء امرأة عمران بطلب الاستعاذة (دلالة على طلبها باستمرار الاستعاذة دون انقطاع).[٣] وقد انتبه كلّ من الفخر الرازي (ت ١٢١٠) والزمخشري (ت ١١٤٤) إلى المعنى المتضمّن في خطاب تسمية الأمّ لابنتها. فقد ذكرت امرأة عمران لربّها اسم ابنتها، وطلبت الاستعاذة لها ولذريّتها من الشيطان الرجيم، حتى يكون لمريم نصيبٌ حسنٌ من اسمها. وقد استدلّ فخر الدين الرازي منذ ذلك الحين، وقبل تطوّر علم الدلالات، إلى العلاقة المتمايزة بين الاسم والمسمّى والتسمية آخذاً بأنها علاقة الدالّ بالمدلول والدلالة. فميّز بين الثلاثة في ذكر امرأة عمران لاسم

---

(٢) معنى غ-ل-م في لسان العرب «كلب النكاح».

(٣) انظر محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق عبد الباري عطيّة، (بيروت، ١٩٩٤) ٣-٤، ١٣٠-١٣١.

ابنتها قائلاً «إنّ الاسم والمسمّى والتسمية هي أمورٌ ثلاثةٌ مغايرة.»[٤]

ويحمل فعل الوضع الذي جاء مكرّراً ثلاث مرّات في كلام صوت السرد والأم الحامل، وكذلك في تكرار واو العطف (ثمان مرّات في خطبة التسمية) شعوراً بالتواضع أمام الربّ بسبب نبرة صوت و-ض-ع. وقد لاحظ سيّد قطب طريقة مناجاة امرأة عمران لربّها، مع أنه لم يربط الأثر الصوتي لفعل «وضعتها» ولواو العطف في بناء الكلمات والمعاني، فقال:

وهذا الحديث على هذا النحو فيه شكل المناجاة القريبة. مناجاة من يشعر أنه منفرد بربّه. يحدّثه بما في نفسه، وبما بين يديه، ويقدّم له ما يملك تقديماً مباشراً لطيفاً. وهي الحال التي يكون فيها هؤلاء العباد المختارون مع ربّهم. حال الودّ والقرب والمباشرة، والمناجاة البسيطة العبارة، التي لا تكلّف فيها ولا تعقيد. مناجاة من يحسّ أنّه يحدّث قريباً ودوداً سميعاً مجيباً.[٥]

أما حرف الذال، الذي يعتبر حرفاً مفتاحاً وقد برز صوتيّاً في الجناس الاستهلالي ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾، وبرز في الربط في المعاني بينه وبين «الذّكر» و«الذّرّيّة» في سورة مريم، فقد برز مرّة أخرى في سورة آل عِمران في نفس كلمات: ذرّيّة/ نذرتُ/ الذكر/ أُعيذها/ ذرّيّتها. لكن هذا الحرف يشكّل على لسان الخطاب الأصل (صوت السرد) في الجملة الاعتراضيّة ﴿وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ﴾ إشكاليةً لأنه يتعلّق بمسألة قبول دخول مريم المحراب حين وضعت امرأة عمران، على غير ما توقّعته، مولوداً أنثى لا ذكراً. وهي تعرف جيّداً أن الأنثى لا تحرّر للخدمة في المعبد لإخبارها ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ مَا فِي بَطۡنِي مُحَرَّرٗا﴾ (لا محرّرةً)، لذلك اعترض صوت السرد ليؤكّد نفي تشبيه الذكر بالأنثى في هذا النوع من النذر، الذي يبدو أنه يخرج عن عموم التكليف بين الرجال والنساء

(٤) محمّد بن عمر فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، (القاهرة، ١٩٣٤-١٩٦٢) ج.٢٩،٨.

(٥) سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، (القاهرة، ١٩٧٩) ج.٣، ٣٩٢.

الذي يشمل دخول المحراب للاعتزال والصلاة والعبادة.[٦] علماً أن في عرض قصص الطفولة لآباء وأنبياء الكتاب المقدّس أصلاً احتفاء بالذرّيّة الذكور لا بالذرّيّة الإناث، فكيف يُحتفى بهذه الأنثى؟ لذلك كما كشفت الذال في فعل «واذكر» (استحضار من الذاكرة) ولفظة «الذرّيّة» عن فاعليّتها في سورة مريم، كذلك تكشف الذال في الجملة الاعتراضيّة ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ عن اختلاف بين الذكر والأنثى قد تضعهما – لو أوّلت خارج سياق تمنّي امرأة عمران الذكر– في علاقة ثنائية مبنية على التضادّ لا المقابلة وحقّ الاختلاف. لكن سرعان ما يتجاوب النصّ لهذه الجملة الاعتراضيّة، فيختفي الأثر الصوتي «للذال»، حين يَتقبّل الله مريم القبول الحسن. إن التركيز الصوتي على حرف الذال لابراز «الذريّة الذكور» لا يمكن أن يعادله في الأثر الصوتي حرف «الثاء» لإبراز «الذريّة الإناث» و«الثاء» تظهر مرّتين في «إنّي وضعتها أنثى» و«ليس الذكر كالأنثى»، و«الذال» أصلاً هي «ثاء» عالية (صوتاً) كذلك «الثاء» هي «ذال» منخفضة (صوتاً).[٧] وما يلفت النظر في هذه الجملة الاعتراضية أنّها لا تبدأ، كما هي القاعدة منطقيّاً، بتشبيه الأنقص بالأكمل (كأن يقال «وليست الأنثى كالذكر»)، بل تبدأ «بالذكر لتلغي تشبيهه بالأنثى» كما يظهر في التشبيه «لستنّ كأحد من النساء» (الأحزاب ٣٣: ٣٢). ويبرّر اللغويّون هذا التركيب بأن ذِكر الأنثى قبل الذكر في تركيب الجملة غير مستحبّ في بناء جملة نفي التشبيه.[٨] ويدلّ هذا الموقف اللغوي المتحيّز للذكر في التحرير على واقع عُرفي سرعان ما يُلغى بسبب قبول الله لمريم في المحراب كقبوله الذكر، مما يعني أن اللغة تعي جيّداً صناعة

---

(٦) إن استخلاف الإنسان يشمل الرجال والنساء، وتدل آيات عديدة على هذا الاستخلاف، انظر، هبة رؤوف عزّت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥) ٥٦-٥٧.

(٧) انظر شمس الدين محمّد ابن الجزري، **التمهيد في علم التجويد**، تحقيق غانم قدّوري حمد، (بيروت، ١٩٨٦) ١٣٢.

(٨) انظر كيف يشرح الآلوسي قاعدة «نفي عن الناقص شبهه بالكامل،» في الآلوسي، **روح المعاني**، المرجع نفسه، ج.٣-٤: ١٣٠-١٣١.

مدلولاتها. لكن لا يفسّر اللغويّون لماذا اعتبروا جملة نفي التشبيه هذه جملة اعتراضيّة من جانب الخطاب الأصل (صوت السرد) لا من جانب صوت الراوية، امرأة عمران. ألأنّها تعارض تسلسل خطبة التسمية التي قدّمتها امرأة عمران لإعلان حدث مولودتها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ - وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ - وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾؟

أما حرف «القاف» وهو من حروف الاستعلاء، فهو حرف خفي، ويظهر فقط مع صوت آخر بسبب نقره العالي،[9] و«القاف» ليست في حقيقتها حرفاً حلقيّاً لكنها تصدر من أقصى الحنك ما يلي أدنى الحلق مباشرةً. ويلعب حرف «القاف» دوراً تحييديّاً لحرف «الذال» البارز في اللغة الأبويّة المستحضرة احتفاءً بالذريّة الذكور. ويظهر حرف «القاف» (عشر مرّات) أكثر من «الذال» في الكلمات التالية: فتقبّل، قبول، قال، قد، عاقر، قالت، اقنتي، يلقون، المقرّبين، يخلق، قضى، يقول. فتبرز «القاف» في فعل الرجاء «فتقبّل» وتتكرّر في «القَبول»، وهو مصدر شاذ يظهر مرّة واحدة في القرآن الكريم، في حقّ مريم، في ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾. وفي الجملة مضاف محذوف والمعنى هو «رأى بها متلبّسةً بأمرٍ ذي قبول.»[10] ويذكر الرازي أن لفظ التقبّل:

> يفيد نوع تكلّف على خلاف الطبع، أمّا القبول فإنّه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبّل ليفيد الجدّ والمبالغة، ثمّ ذكر القبول ليفيد أن ذلك ليس على خلاف الطبع، بل على وفق الطبع، وهذه الوجوه وإن كانت ممتنعة في حقّ الله تعالى، إلاّ أنها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها، وهذا الوجه مناسب معقول.[11]

---

(٩) الجزري، المرجع نفسه، ١٠٠-١٠١.

(١٠) الآلوسي، المرجع نفسه.

(١١) الرازي، التفسير الكبير، جزء ٨، ٢٩.

من عرض الأفعال والفواعل في المشاهد القصصيّة الخمسة نستنتج أن لـ«الله» (سبحانه وتعالى) ولـ«عيسى» (عليه السلام) أكبر عدد من الأفعال في صيغ الماضي والحاضر والمستقبل، وأن «الربّ» أو «ربّنا» يظهر دائماً في المتن الحكائي بصوت أفراد كامرأة عمران، أو زكريّا أو مريم، ويظهر بصوت جماعة تعرّف باسمها (٨-٩ و٥٣). لكن كلمة «الله» تظهر دائماً بصوت السرد (الخطاب الأصل) في المقدّمة (٣١-٣٢؛ ٤٢&٤٥) وفي آيات التعليق الأخيرة (٣٧، ٤٠، ٤٧و٥١). مما يدلّ على أن خطاب الله هو خطاب القراءة والتعقيب على القصص التي ظهرت كمشاهد بينما «الربّ» يكون داخل المتن السردي وبين المتحاورين.

وكثيراً ما يظهر «رسول الله إلى الأنبياء والصدّيقين» في صيغة الجمع مع تاء التأنيث «الملائكة»، وقد غلب تأنيث الفعل مع لفظ «الملائكة»: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾[١٢] مع أن المقصود هو الملك «جبريل» مفرداً؛ والقاعدة عند العرب في «تسمية الخاصّ باسم العام»، كما يشرح الزمخشري، هي للتعظيم وتسمّى «مجاز مرسل». وفي الآية ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَـٰمَهُمْ (لينظروا) أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ «حُذف» الفعل «لينظروا»، والحذف أسلوب بارز في الخطاب القرآني وهناك دراسات عديدة حوله. وفي قول زكريّا ﴿وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ﴾ عوض عن «وقد بلغتُ الكبر» «إقلاب»: فالعرب، كما يشرح أبو عبيدة، تقول: «هذا القميص لا يقطعني» عوض عن «أنت لا تقطعه» وهذا هو «الإقلاب».[١٣]

وهناك «استعارة تمثيليّة» في ﴿وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ أي في تشبيه مريم في نموّها وترعرعها بالزرع الذي ينمو شيئاً فشيئاً، والكلام مجاز عن تربيتها بما يصلحها في جميع أحوالها بطريق الاستعارة التبعيّة. وتكرار لفظ «اصطفاك» في ﴿ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ هو من باب الإطناب. وبين كلمتيّ

---

(١٢) عدد مرات تأنيث الفعل مع لفظ الملائكة هو أربع عشرة مرة في حين أن عدد مرّات تذكيره لم تزد على ستّ مرّات.

(١٣) أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، ٩٢.

«العشيّ والإبكار» هناك «طباق» وهو من المحسّنات البديعيّة. وما يلفت النظر أن في اختيار المصطلحات المختلفة للصلاة دلالة على التدرّج في العبادة من «الكثرة إلى القلّة»: ﴿يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾. فالقنوت هو حضور القلب والعقل واللسان في الصلاة، والسجود هو الوقوع إلى الأرض، والركوع هو الانحناء النصفي الذي يعتبر آخر حركة من حركات الصلاة.

٤.٥ «غريب القرآن» بين الأسماء والألقاب والأفعال

لا يذكر السيوطي في قائمة أسماء غريب القرآن من أسماء الأنبياء اسم «عِمران». ويعطي العالم هوروفيتز اسم «عِمران» مثلاً على اسم تشكّل باتّفاق كامل مع الأسماء العربيّة المألوفة في ما قبل- الإسلام. ويقترح أن الإسم لا بدّ أن يكون عربيّاً خالصاً لوجود نسخة طبق الأصل في نقش من حوران (أفيميريس، ١١، ص ٣٣١)، مما غيّر الاسم من عَمرام البيبلي إلى عِمران القرآني.[١٤] إن «عِمران» الاسم العربي للاسم البيلبي «عَمرام» هو الاسم الذي أعطي للمرّة الأولى لأبي مريم. و«عَمرام» هو الأب للأنبياء الثلاثة ميريام وهارون وموسى. وقد ناقشنا في الفصل السابق، ومن منظور الاستدلال النموذجي، لماذا لُقّبت مريم بـ«أخت هارون،» (ميريام) وهي المرأة الأولى التي لُقّبت بالنبيّة. لذلك تصبح مريم ابنة عِمران، ابنة الذي رُفعت عائلته إلى المستوى نفسه مع عائلة إبراهيم. أما بالنسبة إلى تعليل أصل لفظة «عِمران» وتاريخها فقد اتفق العلماء أنه من العبريّة والعربيّة. أما بالنسبة إلى مريم فعلينا أن نعير انتباهنا إلى التناوب في كُنية مريم العائليّة من أمّ عيسى، أخت هارون، وابنة عمران، وهذا نمط يتبع في الكتب المقدّسة في تسمية النساء ولقبهن بالأم والأخت والابنة.[١٥]

«نذر»، من جذر ن-ذ-ر، على امرأة عمران «نذر، شكر عليها، أن رزقها

---

(١٤) Horovoitz, *Jewish Proper Names*, *op.cit.* 15.

(١٥) لألقاب النساء في القرآن الكريم، انظر الفصل الثالث.

الله ولداً أن تتصدّق به إلى بيت المقدس فيكون من سدنته وخدمه.»[١٦] وكلمة «نذر» موجودة في اللغة العربية الجنوبيّة وفي اللغتين العبريّة والآراميّة، وإلى حدّ ما في الأشوريّة.[١٧] و«نذر» تعني في العربيّة وفي العبريّة المعنى نفسه؛ ن- ز - ر، جذر متقارب، تعني يكرّس نفسه للآلهة أو ليعيش كـ«نزير.»[١٨] وموتيف تكريس المولود قبل الحمل به (أو قبل ولادته) في قصص الطفولة في كتب الأنبياء ليس جديداً على التراثين الكتابيين اليهودي والمسيحي. فهناك مثل «نزير» النبي صموئيل، الذي نذرته أمه للخدمة قبل الحمل به، كما نذرت حنّة ابنتها قبل الحمل بها في إنجيل الطفولة المسمّى «إنجيل يعقوب التمهيدي».[١٩] لكنّ أم مريم، امرأة عِمران، نذرت الطفل بعد الحمل به ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي﴾. ويجدر بنا التذكير أن مريم مثل أمّها أقدمت على فعل «النذر» حين واجهها قومها فردّت عليهم قائلةً: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ (قرآن ١٩: ٢٦). ومعنى رفع «النذر» قولاً لتكريسه، على لسان شخصيّتين بارزتين من الشخصيّات النسائيّة القرآنيّة، مريم وأمّها امرأة عِمران، أن الأنثى قادرة على النذر أي على ربط القول بالفعل، وتقدر على حياة التعبّد الذي يتطلّب التدريب الروحي والاعتزال في المحراب.

من المثير للانتباه أن كلمة «نذر» غير متضمّنة في قائمة غريب القرآن التي أعدّها السيوطي. ويؤكد آرثر جفري أن «نذر» لا بدّ أن تكون استعارة قديمة إلى العربيّة، غير أن إلقاء نظرة سريعة على الاستعمال القرآني للكلمة يفيد أنها لم

---

(١٦) الزمخشري، الكشّاف،المرجع نفسه، (١٩٩٧) ج.١، ص.٣٤٩.

(١٧) لمعنى «نذر» انظر:

J. Pederson, "*nadhr*" in *EI2* (7) 846 - 847; and Arthur Jeffrey, "*nadhrun*" in *Foreign Vocabulary, op.cit.* 278.

(١٨) For the Hebrew meaning of *nadhar*, the root *n-z-r* with the letter '*al-zayn*' instead of '*al-dhāl*', *nazir* in Syriac, thus nazirite (Judaism) means continent, sacred, vowed, see Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English, Siryānī-'arabī 12th ed.(Beirut, 1994) 201. See also Nevin Reda, "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation," in *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(2004).

(١٩) See OT Samuel 1:11.

تستعمل في سياق النذر إلاّ في سياق قصّتي مريم وامرأة عمران، بينما استعملت كثيراً في سياق معنى الوعيد وأشكال الفعل المتعدّدة.

«عيسى والحواريّون»: يظهر عيسى، «الاسم العربي ليسوع»، دائماً في السور المدنيّة بنَسَبِه إلى أمّه (عيسى بن مريم). ويظهر عيسى، كما في العهد الجديد، بألقابه المميّزة: «روح الله»، «كلمة الله»، و«المسيح عيسى ابن مريم،» (كما في قرآن ٣:٤٥). وقد ردّ القليل من العلماء الاسم إلى العربيّة، وأكثرهم ردّوه إلى «العجمي» أي الغريب. فنقرأ في «لسان العرب» أن سيبويه صنّف الاسم أعجمياً، والجواهري عِبرياً أو سريانياً، وقد اعتبره الزجّاج معرّباً من إيشوع السريانيّ.[٢٠] أما الزمخشري فقد قال عن معرفة بأن المسيح هو لقب من العبري «المشيح»، وأن عيسى هو الاسم المعرّب من إيشوع.[٢١] أمّا السيوطي فقد صنّف على عادته الاسم إما عبرياً أو سريانياً، دون محاولة تفسير العلاقة بين الاسم السرياني والاسم العربي.[٢٢]

لقد نجمت عن لفظ اسم «عيسى» العربي إشكاليّة بسبب اختلاف بارز عن اليونانيّة والعبريّة والسريانيّة. ويشرح نيل روبنسون الأسباب الخلفيّة للتفكير بالاسم الأصلي أنه من العبريّة إيشوع،[٢٣] فقد أخذ المعنى الأصلي لـ إيشوع «يهوى يساعد» عموماً على أنه «يهوى يخلّص». ولمّا تُرجِم العهد الجديد من اليونانيّة إلى السريانيّة فُهِمت «إيسوس» كـ«إيسوع» مع أن المسيحيّين النساطرة نادوه بـإيشوع. والمشكلة في الواقع هي في تغيير حرف «الياء» إلى «العين»، والذي يعدّ إقلاباً نادراً لأنه «من غير المعتاد أن تتحوّل «الياء» إلى «عين» في اللغات الساميّة.»[٢٤]

---

(٢٠) انظر لسان العرب، ٤ (١٩٩٧) ٤٧٧.

(٢١) الزمخشري، **الكشاف**،١(١٩٩٥) ٣٥٦ .

(٢٢) السيوطي، **الإتقان**، ٤(١٩٩٧) ٦٧.

(٢٣) See Neal Robinson "Jesus" in *EQ* 3(2003) 7.

(٢٤) أقدّم جزيل الشكر للأب خليل رشيد، أستاذ السريانية والآرامية في الجامعة اللبنانية، ولآرائه القيّمة بالنسبة إلى العلاقة بين اللغتين السريانية والعربية.

وهناك الاقتراح الذي قدّمه بعض العلماء في أن: ي-ش-ع، حرف العلّة العبري لـ يشوع، قد انقلب لسبب خفيّ لإعطاء ع-س-ي، حرف العلّة العربي. وهناك رأي آخر محتمل في الاشتقاق ليتجانس مع موسى ويحيى؛ يأجوج ومأجوج.[٢٥] لكنّ المسألة تبقى غير محلولة بسبب أن الاسم لم يسبق له ظهور في الشعر العربي ما قبل-الإسلام، علماً أنه سبق أن ظهر رهبان في سوريّا عرفوا بالعيسانيّة عام ٦٧١ ميلادي.[٢٦] لذلك يعتبر آرثر جفري موقفه النهائي في اسم عيسى كالتالي:

«إلى أن نتلقّى بين أيدينا مزيداً من المعلومات علينا أن نقنع أنفسنا باعتباره نوعاً من «التحويل في حرف العلّة» ربّما على يد النبي محمّد نفسه، أو ربّما لتأثيرات، كما اقترح هوروفيتز، من اللفظ النسطوري.»[٢٧]

«الحوارييّون»، وهي من الحبشيّة وتعني الرسل في الحبشيّة والعربيّة أيضاً.[٢٨] وتظهر كلمة الحواريين، وهي لقب تلاميذ عيسى، في الآيات المدنيّة فقط (قرآن ٣:٥٢؛ ١١١-١١٢؛ ٥: ٦١: ١٤).

ومع أن السيوطي -استثنائياً- أعطى الكلمة معنى البيّاضين، وعرّف عنها بأنها من النبطيّة[٢٩] إلا أن كثيراً من المفسّرين المسلمين جاءوا بتخريجات اعتباطيّة ليعطوا جذراً عربيّاً للكلمة من حَوَرَ «رجع» أو «حَوِرَ» يشعّ بياضاً. ويشرح الزمخشري أن الحواريين هم «المصطفون من الرجال» ويستشهد ببيت شعر من اليشكري يصف به نساء الحضر بـ«الحضريّات الحواريّات» بسبب ألوانهن

---

(٢٥) Jeffery, *Foreign Vocabulary*, *op.cit.* 220.

(٢٦) Neal Robinson, "Jesus" in *EQ*, *op.cit.* 9.

(٢٧) Jeffery, *Foreign Vocabulary*, *op.cit.* 220.

(٢٨) See A. J. Wensinck, "Ḥawari," in *EI* 3 (1979) 285.

(٢٩) انظر السيوطي، المتوكّلي، المرجع نفسه، ١٣٠.

ونظافتهن.[٣٠] لكن الكلمة تعني الرسل وهي من الحبشيّة.[٣١]

٥.٥ فعل الاصطفاء

يظهر فعل «اصطفى» كفعل مفتاح في المقدمة التي جاءت لتفتتح مشاهد سلسلة قصص الطفولة المرتبطة بعضها ببعض لآل عِمران. والله «اصطفى» تعني الله «اختار»[٣٢] آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عِمران على العالمين، والمعنى هنا أن الله فضّلهم على العالمين بقرينة حرف الجرّ «على» مع خلوّ الاصطفاء من معنى المقارنة. ويرتبط فعل اصطفاء مريم باصطفاء آل عِمران لسببين: أولاً لأن آل عِمران هم عائلة مريم، وثانياً لأن آية اصطفاء هذه العائلة جاءت كمقدّمة لقصص الطفولة الممسكة مريم بخيطها النَسَبي. ويتكرر فعل «اصطفاك» في آية اصطفاء مريم وإن اختلف المعنى بين الفعلين فالأول يأتي بمعنى «اختارك» والثاني بمعنى «فضّلك» (آل عمران ٣:٤٢) وإن كان الاصطفاء أبلغ في التقريب والتكريم من مجرّد التفضيل لأن الذي يفضّل أحد الشيئين لا يقال عندئذ إنه اصطفاه. ويظهر فعل «اصطفى» مرتبطاً بالأنبياء في المرحلة المكّيّة، فكان موسى واحداً من «المصطفين» (قرآن ٧:١٤٤)؛ وكذلك كان إبراهيم وولداه «إسحق ويعقوب» (قرآن ٣٨:٤٧) . ويظهر إبراهيم باعتباره «مصطفى» منفرداً في سورة مدنيّة (قرآن ٢:١٣٠).

إذاً في هذه المرحلة المبكّرة من الهجرة إلى المدينة نزل قرآن يتحدث عن اصطفاء الله لمريم للتحضير للبشارة لها بالولد : ويصبح لها الاسم ولها عائلة اسمها عمران من السلالة النبويّة التي اصطفاها الله على المقام النبوي نفسه لعائلة إبراهيم. وقد أعطيت الشخصيّات النسائيّة لعائلة عمران قوّة التسميّة لإعطاء الشرعيّة لنسب آل عمران الأمومي: فقد أعطيت امرأة عمران القوّة على تسمية

(٣٠) الزمخشري، المرجع نفسه، ٣٥٩.

(٣١) Jeffery, *Foreign Vocabulary*, *op.cit.* 116.

(٣٢) انظر لسان العرب، ٤ (١٩٩٧) ٥٤.

ابنتها وكذلك أعطيت مريم القوّة على إلحاق ابنها باسمها ليصبح نسب الأمّ هو الذي يذكر به دائماً اسم عيسى ابن مريم (عليهما السلام). إذاً إن آل إبراهيم، ومن ضمنهم بنو إسرائيل، الذين يعودون إلى نظام أبوي ليسوا وحدهم في الاصطفاء الإلهي، بل إن آل عمران الذي يجيئون من نظام أمومي مثلهم هم في الاصطفاء. وهذا ما قد يثير حساسيّة بين القِيَم الأبويّة والقِيَم الأموميّة التي أفضل ما صوّرت، في الصلاة القرآنيّة التي تتناصّ مع صلاة التعظيم المريميّة اللوقاويّة، فـــي ﴿ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ...﴾ وهو دعاء لقلب الموازين ربّما لمصلحة النسب الأمومي الذي له شرعية النسب الأبويّ. وهذه ربّما محاولة لقلب الموازين للذين يدّعون أنهم وحدهم شعب الله المختار (اليهود). في كلمات أخرى، إن مريم وابنها قد استحضر ذكرهما ليس فقط بلغة التراتيم والصلوات وقصص الرحمة لهما، بل استحضر ذكرهما لقلب ميزان الاستفراد الأبوي النبوي لنظرائهم اليهود.

٦.٥ الخاتمة

لقد عرّفت النظريّة الأسلوبيّة على وجه التقدير المادّة اللغويّة والأدبيّة نحويّاً وبيانيّاً، مما كشف عن السرّ وراء جمالية النصّ ونظم القرآن، كما سبق أن عرّف له قبلاً كلٌّ من العالم المعتزلي الكبير عبد الجبّار بن أحمد الأسدأبادي (ت. ١٠٢٥)[٣٣] والعالم الأشعري النحوي عبد القاهر الجرجاني. وفي تطبيق لمنهجيّة الأسلوبيّة الحديثة وُضِعت قائمة باسم الأفعال والفواعل النحويّة في نصّ سردي يحدد أدوار اللاعبين والمتحدّثينَ: فيظهرالربّ في المتن الحكائي، وتظهر الملائكة بالمفرد والجمع، ويظهر عيسى بصوت الغائب «هو» وبصوت «الأنا» المتعاليّة في كلمة «فأطيعون».

ويظهر لنا التكرار- في حرفي «الواو» البارزة في فعل «وضعت» و«القاف»

(٣٣) انظر عبد الجبّار بن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحرير أمين الخولي، ج ١٦ (القاهرة، ١٩٦٠) ٣١٦.

البارزة في كلمة «قبول»- كيف يلعب صوتا الحرف والكلمة دوراً في التأثير النفسي على القارئ.[٣٤] وقد ظهر تكرار حرفي «الذال» و«القاف» اللذين ظهرا في كلمتي مفتاح «الذَكر» و«القَبول» في موقف متوتّر، وقد رأينا كيف أن الخطاب اللغوي يعي ذاته حين يعترض سياق الحكاية ليذكّر بأفضليّة الذكر على الأنثى عموماً حتى تقبل هذه الأنثى في ما بعد في المحراب لكونها مصطفاة أي «أنثى على الاستثناء».

أما بالنسبة إلى الأداة البيانيّة فقد عرضت لنا المقاربة الأسلوبيّة استخدام النصّ لكلّ تقنيّة معروفة لدى العرب في علم البيان كالتشبيه والاستعارة وفي علم المعاني كأحوال المسند إليه في جملة نفي التشبيه ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ وموقعها من صوت السرد كجملة اعتراضيّة.

وقد قمنا بشرح معاني الأسماء الأعجميّة كاسم «مريم»، واسم عائلتها «عِمران»، واسم عيسى ورسله «الحواريين»، مما يعطينا فكرة أيّ شكل من أشكال المسيحيّة التي كان لها وجودها في الجزيرة العربيّة. ولم تظهر فقط الأسماء بشكلها المعرّب، فقد رأينا الأفعال كفعل «نذر» معرّباً في خطبة التسمية التي قامت بها امرأة عمران. وقد ناقشنا فعل «اصطفى» الذي تكرّر في آية اصطفاء مريم والبشارة لها، والذي يظهر في مناسبات أخرى في القرآن الكريم ليحيّد القِسمات غير العادلة التي يقوم بها الذين كفروا حين يصطفون لأنفسهم الذكور ويصطفون الإناث لله، مما يدلّ على أن معنى الاصطفاء الذي يقدّمه النصّ بالنسبة إلى اصطفاء أنثى على نساء العالمين، هو حصر لمريم لا لعموم النساء.

لقد كشف النصّ في خطبة التسمية التي قامت بها امرأة عمران بخصوص

---

(٣٤) يسجّل مايكل سلز أنّ التأثيرات الصوتية للشعر تنقسم إلى سبع عشرة طبقة معظمها تنطبق على القرآن الكريم. انظر مقالته:

"Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr," Journal of the American Oriental Society, 111.2 (1991) 240.

مولودتها عن وعي الخطاب الأصل (صوت السرد) لقضيّة أفضليّة الذكر على الأنثى في التكريس الذي يعكس عُرف المجتمع العربي الذي نزل القرآن بلغته، حين قام صوت السرد بالاعتراض بجملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى في التحرير.[٣٥] لكن سرعان ما أظهر النصّ حياديّته بخصوص أنثى، مصطفاة، فتغيّرت نبرة الصوت إلى نبرة سمحة باختيار مصدر شاذّ وجميل هو «قبول» الذي يعوّض على غلبة كلمة «الذكر» والتوتّر الذي تولّد بين صوت السرد وصوت الراوية (امرأة عمران) المناجية ربّها. وقد أخذ النصّ فعلاً موقفاً مغايراً بالنسبة إلى جملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى حين أعلن عن قبول مريم في المحراب «القبول الحسن». وهذا يعني أن منطق التفاضل بين الجنسين في جملة ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ – والتي تعني «وليس الذكر الذي طَلَبَتْ كالأنثى التي وهِبَت لها» – إن هذا المنطق قد حُيّد بالنسبة إلى مريم. وهذا الوعي من جانبنا لمساهمة التركيب النحوي للغة القرآنية ربما يعكس حركة التفكير عند المتلقّين للغة، والتي لها علاقة بالمركّب الاجتماعي – الثقافي (لا بالبيولوجي – الجوهري بين الجنسين). وهذا هو منظور «الجندر» الذي يؤخذ كمعيار للتحليل. ونشير هنا إلى أن مصطلح «الجندر» لا يزال غير مفهوم أو يساء فهمه لدى الكثير من أهل اللغة العربيّة وأربابها.[٣٦] وللمناسبة فإن توضيح هذا المصطلح ضروري خاصّة في دراسة النصوص التي تعكس مواقف لغويّة ونفسيّة وأنثروبولوجيّة تميز بها بين الذكر والأنثى. لذلك سنستعين بأستاذة الأدب المقارن هدى الصدّة لشرح معنى هذا المصطلح وخلفية استخدامه:

(٣٥) للتقليد البيبلي حول إلقاء الأمّ خطبة التسمية، انظر:

Ilana Pardes, *Countertraditios in the Bible: A Feminist Approach* (Harvard University Press, 1992).

(٣٦) انظر د. محمّد هيثم الخيّاط، «الإسلام و«الجندر»»، محاضرة أُلقيت في المشاورة الإقليميّة حول «الجنس والصحّة في الإطار الاجتماعي والثقافي لإقليم شرق المتوسّط»، ١٩-٢١ ديسمبر/كانون الأول، ٢٠٠٤. والدكتور الخياط عضو مجامع اللغة العربيّة بدمشق وبغداد وعمان والقاهرة وعليكرة وأكاديمية نيويورك للعلوم.

استعارت الباحثات النسويّات مصطلحاً نحويّاً يستخدم في علم اللغويّات ليدلّ على عنصريّ التأنيث والتذكير في اللغة. وأضفين عليه دلالات جديدة إلى أن أصبح يستخدم ليشير إلى التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس. فبناء على دراسات مقارنة حديثة- تبيّن أن صفات الأنوثة والذكورة متغيّرة تاريخيّاً، وتختلف من مجتمع إلى آخر، وأن ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعيّة بناء على الجنس كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست ظاهرة أبديّة أو شاملة لكلّ المجتمعات.[٣٧]

ونتعجّب بصدد هذا التحسّس اللغويّ للفروق الثقافيّة والاجتماعيّة بين الجنسين (التحسّس الجندري)، إذ نلاحظ استخدام النصّ المقدّس المستفيض للفظة «الملائكة» في الجمع مع تاء التأنيث لا مفرداً كما في «ملك» علماً أن المقصود خاصة في بشارة الرسول إلى مريم الملك جبرائيل كما يعرّفه المفسّرون جميعهم دون استثناء، وتسمية المفرد بالجمع هي قاعدة لغوية للتعظيم معروفة عند العرب وشائعة. وفي أغلب الأحيان يغلّب تأنيث الفعل مع لفظ «الملائكة» مع أن القرآن الكريم يُحذِّر من تسمية الملائكة تسمية الأنثى أي يحرص على نفي الأنوثة عن الملائكة، ويلقي على هؤلاء الذين يقومون بتلك التسمية خروجهم على الإيمان: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ﴾ (قرآن ٥٣ : ٢٧) ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ (قرآن ٤٣ : ١٩). هذا التعجّب يدفعنا إلى التساؤل عن عدم التشدّد في ذكر الملك بالمفرد لا بالجمع. وما أقصد إثارته هنا هو أن التقاليد اللغويّة، كاستخدام الملائكة لتعظيم الملك، لا تلحق بالضرورة مسائل لها من الأهمية الكلاميّة ما لها، مما يعني أن اللغة أبطأ على التغيير في مفاهيمها من الفكر السابق

---

(٣٧) انظر، المقابلة مع هدى الصدّة في «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، مجلّة ألف، عدد ١٩ (القاهرة، ١٩٩٩) ٢١٧.

على التغيير في مفاهيمه، وهذا يفسّر حضور الأنثوي القوي في الاستعمال القرآني خاصّة في الآيات المكيّة. وتُبقي أسئلة من هذا النوع النصّ مفتوحاً للأبعاد المتعدّدة للتأويل. فالأسلوبيّة مقاربة واحدة لتقدير القيمة الجماليّة للغة القرآنيّة المجازيّة، التي تعتبر مصدراً واحداً لغموض النصّ ومصدراً آخر لجماليّته. وخصائص مثل هذه هي خصّيصة الأدب الخالد.



الفصل السادس

طفولة مريم

تحليل عناصر السرد القصصي
والقراءة على التناص:[1]
بين قصّة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية
وقصة طفولة مريم حسب الرواية اليعقوبيّة

٦ . ١ الوعي الديني عند المرأة والمساواة في حقّ العبادة بين الذكر والأنثى: تحليل من منظور «الجندر» (الخطاب بين الحياد والتحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي - الثقافي بالنساء)

تأتي مقدّمة خطاب السرد لمشاهد القصص في سورة آل عِمران (٣١-٥١)

---

(١) إن التناصّ المستخدم هنا هو حسب مفهوم التناصّ عند الناقدة والألسنيّة جوليا كريستيفا. فقد عرّفته عام ١٩٦٦ ، أنه يعني التواقف بين النصوص الأدبيّة (يتوقف بعضه على بعض)، أي تواقف أيّ نصّ أدبي مع كل تلك النصوص التي جاءت قبله. ورأيها هو ان النصّ الأدبي ليس ظاهرة منعزلة بل هو مزيج من الاستشهادات، وأن أيّ نصّ هو «استيعاب وتحويل لآخر.» انظر معنى التناصّ في

"Intertextuality" in *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, compiled by J. A. Cuddon, 3rd. Ed. (Oxford, 1991) 454. Also, see, Julia Kriteva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edited by Leon S. Roudiez and translated by Thomas Gora *et & als*. (New York, 1980) 15.

بينما «التداخليّة النصّانيّة» هي الترجمة العربيّة التي استخدمها محمد أركون للمصطلح النظري الأدبي *Intertexuality* في دراسته عن قصّة أهل الكهف يعني أن نصّاً ما- كالنصّ القرآني- قد تناصّ مع العديد من النصوص السابقة له كالنصّ التوراتي والنصّ الإنجيليّ وحتى ما قبل التوراة والأناجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص او مقاطع منها مع النصّ القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوهّم بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاّق.» انظر محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، ٢٠٠١) الهامش ص. ٤٠.

بفكرة رئيسيّة وهي اصطفاء الله لشخصيّتين (آدم ونوح) وعائلتين (آل إبراهيم وآل عِمران) على العالمين؛ وهذا الاصطفاء العائلي متوارثٌ في صلة الرحم (بعضها من بعض) وفي تجارب هذه العائلات الدينيّة. فقد نذرت امرأة عِمران، وهي أساس هذه العائلة، ما في بطنها للخدمة في المعبد؛ وفعل النذر هذا، كما يقول محمود البستاني، يدلّ على التزام ووعي ديني عند المرأة يعترف بجديّة الوظيفة الخِلافيّة على الأرض.[٢] فزكريّا الذي كفل مريم وشهد على رزقها العجائبي، كان يصلّي وهو «قائمٌ في المحراب.» ودعاء زكريا ربّه، الذي سبق أن ذُكر في سورة مريم [٣] يعود ليظهر بشكلٍ متضمّن في سورة آل عمران.[٤] فكلمات زكريّا المؤثّرة في طلبه العقب من بعده ترينا أيضاً أهمية الخِلفة ودورها على الأرض. ويبدو منذ البداية أن أمر مريم النذيرة ونشأتها في المعبد هو من الأمور السجاليّة، فقد اعترض الخطاب السردي سياق كلام امرأة عمران ليشير إلى خلفيّة تمنّيها الذكر لأن الذكر خير من الأنثى في التحرير، لكن الله تقبّل مريم القبول الحسن وأنبتها نباتاً حسناً.[٥] وإنه لجدير بالذكر أن قبول مريم لدخول المحراب يؤكّد على المساواة الدينيّة في حقّ العبادة بين الذكر والأنثى على أعلى مستوى وهذا يتطابق مع المساواة نفسها- وما أكّده الإسلام- في حقّ شعيرة الحج في الكعبة، والكعبة قبلة المسلمين في الصلاة وركن من أركان الحجّ. وهذه المساواة بين الذكر والأنثى (مساواة جندريّة) في حقّ مناسك الحجّ وطقوسها هي من الأركان والعبادة التي اعتمدها الإسلام مما كان متعارفاً عليه من شعيرة الحجّ مما سبق الإسلام في الجاهليّة، وذلك لأهمية الحجّ والكعبة عند العرب، وفي الإسلام؛

---

(٢) محمود البستاني، **دراسات فنية في قصص القرآن**، المرجع نفسه، سورة آل عمران.

(٣) ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَاءِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ (١٩: ٥)

(٤) ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران ٣٨) ﴿وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾ (آل عمران ٨)

(٥) للنقاشات الدائرة بين المُسْلِمات (المقيمات في الولايات المتحدة) حول مثال السيدة مريم وحقّ المرأة في المساحة الدينية في العام، انظر:
Nevin Reda, "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation," *op.cit.*

فأصبح الطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة شعيرة من شعائر الحجّ الإسلامي. وسنرى في ما سنقدّمه من تحليل لهذه المساواة في حقّ العبادة بين الجنسين، آثار هذا الموقف من دخول مريم المحراب، في ترميزاتها الشعائريّة في الحجّ، مما يوضّح لدينا منظور «الجندر» كمعيار تحليلي يُبرز هذا الجانب الحيادي للمساواة بين الذكر والأنثى.

ففي شعيرة الحجّ كما نعرف يطوف الرجال والنساء معاً حول الكعبة، التي هي قبلة المسلمين والمسلمات (مثل المحراب أقدس الأقداس)، ويسعى أيضاً الرجال والنساء بين الصفا والمروة، وهما موقعان إلى شمال الكعبة. فقياس الحجّ هو بالطواف كما بالسعي، أي لا تتمّ الحجة إلاّ على الشكلين من الحركة، حركة الطواف الدائري حول نقطة مركزيّة واحدة، هي الكعبة، وحركة السعي الأفقي بين نقطتين إرتكازيّتين (الصفا والمروة)؛ فيتساوى طقس الطواف حول مكان واحد مع طقس السعي بين مكانين . وهذا له رمزيّة في محاكاة صورة الأبّ في الطواف حول البيت الإبراهيمي (الكعبة) على المستوى نفسه مع محاكاة صورة الأمّ في السعي، الذي قامت به هاجر، بين مرتفعين سعياً للمياه لسقاية وليدها.[٦] فحركة الطواف حول نقطة مركزيّة واحدة ترمز إلى تجربة أبويّة لأنها تمثّل بناء إبراهيم للبيت، بينما ترمز حركة السعي بين نقطتين إلى تجربة أموميّة في هرولة الأمّ على وليدها . والأم أصلاً هي الشخص الذي يسعى على مستوى «الأنا» و«الآخر» دائماً بسبب حمل الجسم الأنثوي لجسدين إنسانويين مرّة واحدة: جسد الأمّ وجسد الطفل. لذلك يحاكي الرجل الحاجّ إلى مكّة المكرّمة الأمّ كأنه أصبح هو الأمّ التي تهرول بيتها وبين وليدها لأن وجودها قائم على اثنين، كما تحاكي المرأة الحاجّة إلى مكّة الأب كأنها هي الأب الذي يبني البيت في وجود قائم على وحدة فيكتملان في ولوج المجالين الدائري والأفقي . وتصبح تجربة الحجّ محاكاة لرمزيّة النظامين الأبوي والأمومي المتساويين هنا

---

(٦) لفعل «السعي» ومعنى المصطلح، انظر: Reuven Firestone, "Abraham" in EQ *1(2001) 9.*

والذي أكّده الخطاب القرآني لآل عمران أيضًا على المستوى نفسه مع آل إبراهيم. لكن إذا كانت هذه هي الشعيرة التي تساوي بين تجربة الأبّ والأمّ بالنسبة إلى طقس الحجّ في الكعبة، وهي أقدس الأقداس كما هو المحراب، فلماذا اعترض الخطاب السردي سياق خطبة امرأة عمران بمناسبة حملها بجملة ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾؟ وقد حلّلنا أن قبول مريم القبول الحسن هو على الاستثناء (ذلك أن جملة نفي تشبيه الذكر للأنثى هي لعموم الذكور على عموم الإناث) وأن «اصطفاء مريم على نساء العالمين» يعني أن هذه المرأة وهذا المقام هو لها دون عموم النساء، فهل يصبح ما هو على الاستثناء مثالاً لعموم النساء؟

والجواب: «نعم».

٦.٢ قصّة «طفولة مريم» والبحث الروائي

يجمع الأسلوب السردي القصصي، في المشاهد الخمسة لقصّة آل عمران، بين السرد والحواريّة وإلقاء الخطب. فهناك أربعة حوارات قصيرة جرت بين زكريا ومريم (الآية ٧)، وبين الملائكة وزكريا (الآيات ٣٩-٤١)، وبين الملائكة ومريم (الآيات ٤٥-٤٧) والأخير بين عيسى والحواريين (الآية ٥٢). وتتنوّع الأصوات (على طريقة القرآن في تنوّع الأصوات) بين صوت السرد وأصوات المتحاورين والمناجين ربّهم: فنسمع امرأة عمران تناجي ربّها على شكل إلقاء خطبة، ويأتي ردّ الربّ لها على لسان صوت السرد، فالله لا يكلّم عبده إلاّ من وراء حجاب أو عن طريق رسول الله الأمين. ونسمع الملائكة تنادي مريم باسمها «يا مريمُ!» ثلاث مرّات: مرّة لتخبرها باصطفاء الله لها (على نساء العالمين) ومرّة ثانية لتقول لها بالاستغراق في الصلاة والقنوت والسجود ومرة ثالثة لتبشّرها بالولد الذي لقّب بـ«الكلمة» وبالاسم «المسيح عيسى ابن مريم.» وتعطي الشخصيّات الأربع، امرأة عمران وزكريا ومريم وعيسى، فرصة التحاور بصوت «الأنا» المتكلّمة. فتجيب الملائكة عن أسئلة زكريا ومريم لتلعب دور الوسيط بين الربّ وعباده المصطفين، وقد عرّف رسول الله (أو روحه) الذي

ظهر بنفسه على مريم في الفترة المكيّة، عرّف هنا بالجمع «الملائكة» تعظيماً. وتجيب مريم عن سؤال زكريا في المحراب (الآية ٣٧) وتطرح على الملائكة سؤالاً (الآية ٤٧)، ويخاطب الله- على غير العادة- عيسى مباشرة: "إذ قال الله: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى﴾!

ويخاطب صوت السرد محمّداً (ص) عن التنزيل (الآيتان ٣ و٧)؛ ويستحضر الله في صيغة الغائب: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (الآيتان ٦ و٧)؛ ويستدعي الله تعالى ذاته في صيغة المفرد حين يشهد الله على وحدانيّته ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾. وشهادة الله على وحدانيّته هي قاعدة لغويّة عربيّة ترد في مناسبات لتزيد الحجّة والبرهان على العقيدة، ولتعظيم شأن التوحيد الذي يشهد الله عليه بنفسه. ويخاطب الله محمّداً بصيغة المتكلّم بالجمع ﴿نُوحِيهِ﴾ (الآية ٤٤) وذلك ليشدّد على الفرق بينه وبين عيسى. لذلك يتكلّم الله بصيغة الغائب «هو»، والحاضر المفرد والجمع «الأنا» والـ«نحن» مما يبرهن على صوت الله المتعالي على كل مستويات الخطاب. ويؤدّي الإيجاز في الأحداث والقفز السريع بين صيغ المتكلّمين إلى صعوبة إدراكنا لهويّة المتكلّم ووقت كلامه ومناسبتها، وهذه خصيصة من خصائص الفن السردي القصصي القرآني القائم على الحذف والإيجاز.

ويصل خطاب السرد إلى غايته في عرض التصوير الحواريّ الذي يهيمن على السرد القصصي، لتكتمل قصّة طفولة مريم. وغايته هي توضيح المبهم من قصة ولادة عيسى كما وردت في سورة مريم حتى تصبح الحقيقة المتضمّنة فيها قابلة للإدراك. وتُعَدّ هذه من المحاولات الأولى التي يقوم بها القرآن في تفسير بعضه بعضاً، أي لتفسير آيات سبق أن نزلت. ونستطيع قراءة التفسير هذا في تطوّر الأحداث الرئيسيّة: فمشهد حدث لقاء مريم مع الرسول لم يَعُدْ غامضاً (مكاناً قصيّاً)، وتدخل مريم هنا مكاناً عرّف بالمحراب (أقدس الأقداس في المعبد اليهودي)، و«سيّد المجالس ومقدمها وأشرفها» بكلام أبي عبيدة.[٧] فمكان مريم

(٧) انظر إلى الاستشهاد في ابن قتيبة، مجاز القرآن، تحرير أحمد صقر، المرجع نفسه، ١٠٤.

هو في «المحراب» حيث ستنشأ على العبادة؛ وعلاقة زكريّا بـ«المحراب» مسجّلة في متابعته الصلاة ﴿وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ﴾. فتناوب قصتي زكريّا ومريم متواز في المساحة التي يتقاسمانها.

ويظهر التجانس بين المشاهد في التناوب الذي يظهر بين قصّتي زكريّا ومريم، وفي حجم المشاهد الأربعة القصيرة التي تعرض الأحداث على هيئة مونولوج داخلي وحوار خارجي بين الشخصيات الرئيسيّة الأربع (امرأة عمران ومريم وزكريّا وعيسى) التي تلعب مريم فيها دور الخيط الذي يربط الولادات بعضها ببعض كالحبل السرّي الذي يربط الجنين بالأمّ لينهي خطاب السرد القصصي قصّة عائلة مريم في ذريّة واحدة مصطفاة. وهذا يُشبه «أمّ الكتاب» التي تجمع التوراة والإنجيل وما نزل على محمّد في أصلٍ واحد. وهذه الصورة البيانيّة التي جعلت التوالد الفيزيائي فكرة لتنزيل الكتاب كما هي الولادت الطبيعية هي صورة إبداعيّة لن نعطيها ما تستحقّه في هذه الدراسة من القراءة والتحليل.

ويصوّر المشهد الأوّل طفولة مريم تتناوب مع قصّة زكريا، كما هي في البناء الحكائي في سورة مريم وفي البناء الحكائي اللوقاويّ (الإنجيل حسب لوقا). أما المشهد الثالث والأطول فهو يخبر عن نشأة مريم الدينيّة والتزامها للعبادة الطويلة قبل أن تتلقى الوحي من الله عن طريق الملائكة، وتنتهي المشاهد المتداخلة بعضها ببعض بقصّة صراع عيسى مع قومه وتختَتم بتقديم شاهد أخير في قصّة طفولة عيسى الجديدة.

إذاً نرى في المشاهد القصصيّة للشخصيّات (امرأة عمران وزكريا ومريم وعيسى) مراعاة الترتيب الزمني للأحداث مع هيمنة المشهد الحواري على السرد القصصي في البنية الزمنية للقصّ. ومن خصائص المشهد أننا نرى التحام الزمن القصصي بالزمن السردي فيصير حاضر السرد هو حاضر الأحداث فيتحوّل المتلقّي إلى مشاهد يعاين الوقائع بنفسه، وينفعل بها، ويتفاعل معها وكأنه واحد من الشخصيّات، ويتناوب الحذف والإيجاز والمشهد كثيراً. فالزمن مختصر كعادة العرض القرآني لقصصه، ففي آيات معدودة تعرض الأحداث عرضاً سريعاً

للخلفية التاريخيّة لعائلة مريم، من البشارة بها إلى ولادتها ونشأتها والبشارة لها. وفجأة يصبح عيسى في سنّ يخاطب به قومه بني إسرائيل كرسول يخطب في قومه.

وتنتسب عائلة عِمران إلى الأمّ الأكبر «امرأة عمران»، التي بدأ بها نسل سلالة أنبياء آل عمران. ومع أن هذه المرأة نُسِبَت إلى زوجها عِمران، إلاّ أن عمران لا يلعب دوراً في هذه المشاهد كما يلعب في الرواية المسيحيّة اليعقوبية (إنجيل يعقوب التمهيدي)، بل كان لامرأة عمران قوّة التسمية: فقد أسمت ابنتها مريم بنفسها، ثمّ نسبت الابنة مريم ابنها إليها، فسُمِيَ عيسى ابن مريم، وهو الشخصيّة الأخيرة التي أثارت ولادته إشكالية عند ﴿ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾. ونشير هنا إلى أن المعجزات التي قام بها عيسى (عليه السلام) ومقامه الرسولي قد صوّرت في موقف أقلّ من مقام الله وصفاته وقدرته على الخلق (سبحانه وتعالى)، وذلك للتمييز بينه وبين الله تعالى، وهذا مما أكّدت عليه دائماً اللازمة في أواخر الآيـــــات: ﴿وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ﴾ و﴿ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ و﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾. وتبرز قدرة الله على خلق «ما يشاء» في المشهد الأخير لتزيل الغموض نهائيّاً حول قصّة ولادة عيسى، التي يبدو أنها كانت السبب الرئيسيّ الذي دعا القرآن إلى تأويل «ما تشابه» من الآيات. فبتأكيد الله تعالى على قدرته على خلق ما يشاء، يصبح عيسى ابن مريم مثله مثل آدم (الذي ولد دون أب وأم) ولد دون أب، لكنه من نسب أم فقط.[٨] وحالة غياب الأب هذه وحضور الأم في نسب

(٨) إن نسبة الولد إلى الأم ليست بالأمر الغائب عن العرب؛ أحياناً يقع السبب في التاريخ العائلي وأحياناً أخرى بسبب غياب الأب، في كلتا الحالتين فإنه ليس غريباً أن يلحق نسب الولد بالأم. وهناك أمثلة كثير لأشخاص نسبوا إلى الأم مكان الأب: فقد نسب محمّد بن علي إلى أمه فسمّي ابن الحنفيّة ليفرّق بينه وبين أولاد علي من ابنة الرسول فاطمة؛ وقد سمي علي بن مبارك بابن الزاهدة لشهرة أمه في الزهد. وقد ادّعى الشاعر ابن ميّادة أن أمّه تعود إلى عائلة نبيلة لذلك نسب نفسه إليها. للأسماء والتسمية انظر:
David Margoliouth, "Names (Arabic)" in the *Encychlopedia of Religion and Ethics* 9 (1956) 136-140.

عيسى تؤكد العنصر الإعجازي في قصّة ولادة عيسى، التي يعاد سردها هنا. وحين يبرز موتيف هبة الذريّة الذكور للأب وللأم (زكريّا ومريم) في سورة مريم، يبرز موتيف هبة الذرّيّة الإناث للأمّ في سورة آل عمران. ويستمر العنصر الإعجازي في الدور الذي تلعبه الملائكة في رزق مريم، والبشارة لها وفي القائمة الطويلة من المعجزات التي قام بها المسيح (عليه السلام) بإذن الله تعالى (٣: ٤٩).

٦ . ٣ القراءة على التناصّ بين روايتي طفولة مريم:[٩] عناصر التواقف والتغايير بين قصّة طفولة مريم حسب الرواية القرآنية وقصّتها حسب الرواية اليعقوبيّة:

هناك ظاهرة لافتة للنظر في صورة مريم القرآنية تكشف عن عناصر سرديّة تعكس معتقدات تقليديّة في معظمها سيقت في الأناجيل غير الرسميّة التي دوّنت التراث المسيحي التقليدي والتَقَوي.[١٠] ونجد هذه العناصر خاصّةً في إنجيل يعقوب التمهيدي الذي يحمل اسمه الحقيقي «ولادة مريم» وقد سمّي «بالتمهيدي» للإشارة إلى لأن الموضوع سابق للأحداث المسجلة في الأناجيل القانونية (يمهّد للوقا ومتّى). وسنقوم هنا بمحاولة جديرة بالاهتمام للتعرّف إلى أجزاء من القصّة يبدو أن النصّ القرآني يتناصّ أو يتداخل نصّانيّاً معها في سرده لقصّة طفولة مريم. والتعرّف إلى هذا التناصّ أو التداخل النصّاني مع التراث التَقَوي المسيحي سيكشف لنا عن سيناريو الحكاية في النصّ القرآني وسبب

---

(٩) انظر إلى الهامش في مقدمة الفصل السادس لتعريف واستخدام مصطلح التناصّ الذي اتّبعته هنا كما استخدمته جوليا كريستيفا عام ١٩٦٦.

(١٠) تعرّف هذه الأناجيل بالكتابات المنحولة أي «الكتابات الخفيّة المكتومة» وهي التي لم تعترف الكنيسة لا بأصالتها ولا بقانونيتها. وتسمّى «منحولات العهد الجديد» وهي كتابات على الشخصيات الكتابية للعهد الجديد تحاول أن تكمّل ما نَقُصَ من معلومات، بهدف سدّ الفراغ المتعلّق بالشخصيات المقدّسة من الأنبياء والقديس كالسيدة العذراء وابنها السيد المسيح، وتميل إلى التفاصيل والتضخيم بالأفكار والأعاجيب الخارقة.

عرضها على شكل مشاهد حوارية مختصرة.

وقبل الشروع في عرض النصوص وإيراد ما يتوافق ويتغاير بين الرواية القرآنية والرواية اليعقوبيّة سنعرض في الفقرات التاليّة الخلفيّة التاريخيّة لإنجيل يعقوب التمهيدي الذي يختلف بالطبع عن الخلفية التاريخيّة للقرآن الكريم:

بفضل جهد آباء الكنيسة (كليمين الإسكندراني ت ٢١٢، وأُريغون ت ٢٥٣/ أو ٢٥٤م) الذين أتوا على ذكر إنجيل يعقوب التمهيدي، نعرف أن تاريخه يعود إلى القرن الثاني الميلادي. و«الكتاب» متوافر في أصله اليوناني [١١] وفي نسخ شرقيّة مختلفة وقديمة منها النسخة السريانيّة. وقد اعتمدت في دراستي هذه على الترجمة الإنكليزيّة للمترجم مونتاغ رودس جابمس وعلى الترجمة العربيّة لاسكندر شديد. [١٢] ومؤلّف إنجيل يعقوب التمهيدي غير معروف، وقد قام بعض علماء الغرب بالبحث عن هويّته، فبدا لهم أنه من غير المعقول أن يكون من أصول مسيحيّة - يهوديّة. [١٣] وكان إنجيل يعقوب التمهيدي معروفاً جدّاً في التقليد المسيحي الشفهي المبكّر، ومن المؤكد أنه كان معروفاً عند جماعات السريان والأقباط وأهل الحبشة. وقد اكتسب هذا الإنجيل المحايث للأناجيل الرسميّة (بمعنى المعترف به بشكلٍ غير رسمي)، بغض النظر عن إقصائه من سلطة الأناجيل القانونيّة، منذ المسيحيّة المبكّرة. وتبرز هذه السلطة المكتسبة من التراث التقوي في الأثر العميق الذي أغنت به الليتيرجيا المسيحيّة وفن الأيقونة

---

(١١) Papyrus Bodmer V., *Nativité de Marie*, publié par Michel Testuz chargé decours à L'Uventé Genève, Bibliotheca Boderiana, 1958. There is a recent French translation of several manuscripts mending Bodmer entitled: *Ecrits apocryphes chrétiens*, edition Publié sous la Direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Index Etablis par Server J. Voicu: Gallimard, 1997.

(١٢) *The Apocryphal New Testament*, translated by Montague Rhodes James, (Oxford, 1980).

انظر إنجيل يعقوب التمهيدي في **الأناجيل المنحولة**، ترجمة اسكندر شديد، تقديم ومراجعة الأب جوزف قزّي والأب الياس خليفة، (غوسطا، ٢٠٠٤) ٣١-٤٨.

(١٣) See Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 1:425; Hock, *The Infacny Gospels*, 27-8; and Koester, *Ancient Christian Gospels*, 310-1

في المسيحيّة عموماً (الشرقيّة والغربيّة). وقد ساهم هذا الإنجيل كثيراً في تطوّر العقائد المَريمية، مما يدلّ على حساسيّة مؤلّفه يعقوب، مثله مثل لوقا، تجاه دور الأنثى في الجماعة الدينيّة التقليديّة.

يبدو لأوّل وهلة أن الروايتين لقصّة طفولة مريم في القرآن الكريم وفي إنجيل يعقوب التمهيدي متعارضتان وربّما لأسباب ملازمة لطبيعة بنية النصّين ولغتهما. فقصّة طفولة مريم القرآنية قد نزلت شفاهيّاً وفي العربيّة، بينما ألّف إنجيل يعقوب التمهيدي كتابةً وفي اللغة اليونانيّة. وفي حين تشكّل قصّة طفولة مريم بالنسبة إلى المسلمين خطابًا من الله تعالى، فإن إنجيل يعقوب التمهيدي ألّفه شخص متثقّف، يكتب ربّما من سوريا أو مصر.(١٤) ويَبلغ حجم قصّة طفولة مريم القرآنية عُشر القصة في إنجيل يعقوب التمهيدي، والتي يبلغ حجمها عشر صفحات من الترجمة الإنكليزيّة لمونتاغ رودس جايمس. ويعرض الخطاب القرآني قصّة طفولة مريم كسلسلة متعاقبة من مشهد مونولوغ ومشاهد حوارية موجزة نُسجت بعضها من بعض لإبراز دور مريم في سلالة آل عمران فجاءت طفولة مريم في نسيج واحد مع قصتي طفولة يحيى وعيسى. أما في إنجيل يعقوب التمهيدي فنرى أن صوغ قصّة طفولة مريم يتفرد بجنس أدبي، يسمّى «انكوميوم»، خصّص لبيوغرافيا مريم.(١٥)

وبعد عرض هذه الخلفيّة التاريخيّة للروايتين، سأقدّم في الفقرات التالية سيناريو القصّة في إنجيل يعقوب التمهيدي - مقطعاً مقطعاً كما وردت في الترجمة العربيّة إلى نهاية الجزء الحادي عشر- حين يغادر القرآن، كما يبدو، سيناريو القصّة اليعقوبيّة لينحو، ولأسباب كلاميّة، منحى آخر في القصّة.(١٦)

---

(١٤) للتعرّف على خلفية مؤلف إنجيل يعقوب التمهيدي، انظر:
Ronald F. Hock, *The Life of Mary and the Birth of Jesus: The Ancient Infacny Gospel of James*, edit. Ray Riegert (US, 1997): 18-19.

(١٥) للتعرّف على هذا النوع الأدبي الذي يسمّى «إنكوميوم»، انظر: Roland F. Hock, *Ibid.* 23.

(١٦) ترد قصة طفولة مريم في الرواية القرآنية في اثنتي عشرة آية (٣٥-٤٧) بينما ترد قصّتها في إنجيل يعقوب التمهيدي في خمس وعشرين فقرة (١-٢٥).

وتتعلّق هذه المغادرة بإشكاليّة المتشابه والمحكم التي اتّصلت برواية مولد عيسى القرآنيّة التي سبّبت التباساً عند الذين في قلوبهم زَيْغ، فاقتضى التفسير نقاشاً ليؤوّل الملتبس. وقد انتهت قصة طفولة مريم بتحقيق الهدف وهو إزالة الغموض الذي اكتنف قصّة ولادة عيسى والذي كما يبدو ظهر في سياق الحكاية في سورة مريم فاقتضى تأويل القرآن بالقرآن.

من المهم جدّاً إعطاء مسألة التناصّ الأدبي بين الروايتين حقّ قدرها، لأنها تكشف عن العلاقة الروحية واللاهوتيّة والنِسويّة بين نصّين اهتمّا بطفولة مريم بشكل خاصّ. سأعرض نصوص إنجيل يعقوب التمهيدي كما قُسّمت وعُنونت في الترجمة العربيّة، ملحقة بجزء التوافق والانقطاع الذي يُظهر التناصّ القرآني، إلى أن أقف عند الجزء الحادي عشر للترجمة العربيّة حين يخرج القرآن الكريم عن سيناريو القصّة نهائيّاً: (١٧)

I. خروج يواكيم إلى الصحراء

نقرأ في أخبار أسباط إسرائيل الاثني عشر أن يواكيم كان غنيّا جداً ويقدّم لله قرابين مضاعفة، قائلاً في قلبه: «لتكن خيراتي للشعب كلّه، من أجل مغفرة خطاياي لَدُن الله، ليُشفِق الربّ عليّ.» وحلّ عيد الربّ الكبير وكان أبناء إسرائيل يأتون بقرابينهم، فاحتجّ روبين على يواكيم، قائلاً «إنّك لا تملك الحقّ بتقديم قربانك، لأنّك لم تحظ بذرّيّة في إسرائيل.»

فاستولى على يواكيم حزنٌ عظيم، ومضى يراجع سلالة أنساب الأسباط الاثني عشر، قائلاً في سرّه: «سوف أرى إن كنت الوحيد في أسباط إسرائيل الذي لم يحظ بذرّيّة في إسرائيل.» وبتفحّص الماضي، رأى أنّ الأبرار كلّهم خلّفوا عقباً، لأنه تذكّر إبراهيم الأب الذي رزقه الله، في أيّامه الأخيرة، إسحق ابناً. إذّاك لم يشأ يواكيم، مغتمّاً لهذه الذكرى، الظهور ثانيةً أمام امرأته؛ فمضى إلى الصحراء، ونصب فيها خيمته، وصام أربعين يوماً وأربعين ليلة، قائلاً في

---

(١٧) انظر المرجع السابق في الأناجيل المنحولة، ترجمة اسكندر شديد، ٣٢-٣٨.

قلبه: «لن أتناول طعاماً ولا شراباً؛ وصلاتي ستكون طعامي الوحيد.»

عناصر التواقف والتغاير

يتناصّ الإنجيل اليعقوبي كثيراً مع العهد القديم. ونرى «موتيف» الانتباذ إلى الصحراء، مثل الذي ستقوم به مريم حسب الرواية القرآنيّة قبل أن يظهر لها الملك للبشارة لها؛ مما يدلّ على أن «الموتيف» لا يتعلّق فقط بالإناث بل بالرجال أيضاً، فيواكيم، مثله مثل زوجته حنّة، يتلقّى البشارة؛ وهناك «موتيف» صيام وصلاة الأتقياء، طلباً للمساعدة والخلاص من الله، كما رأينا في صيام وصلاة زكريّا ومناجاته الربّ في المحراب (في سورة مريم).

II. حنّة حزينة

وكانت امرأته حنّة تعاني حزناً مضاعفاً، وكانت فريسة ألم مضاعف، قائلةً: «إنني أرثي لترمّلي وعقمي.» إلاّ أن عيد الربّ الكبير حلّ، فقالت يهوديت خادمة حنّة، لها: «إلى متى سوف تستسلمين للحزن؟ ليس مسموحاً لك بالبكاء، فها هو يوم العيد الكبير، خذي إذاً هذا الرداء وزيّني رأسك. وكما أنا خادمتك، كذلك سوف تشبهين ملكة.» فأجابت حنّة: «ابتعدي عني، لا أريد أن أفعل شيئاً من ذلك. إن الله أذلّني بشدّة. أخشى أن يعاقبني الله بسبب خطيئتك.» فأجابت الخادمة يهوديت: «ماذا أقول لكِ طالما أنّكِ لا تريدين سماع صوتي؟ إن الله أغلق بحقّ بطنك لئلاّ تُرزقي طفلاً لإسرائيل.» وحزنت حنّة جدّاً، وخلعت ثياب حدادها؛ وزيّنت رأسها وارتدت ملابس عرس. ونزلت، نحو الساعة التاسعة، إلى الحديقة لتتنزّه، وإذ رأت شجرة الغار، جلست تحتها، ووجّهت صلواتها إلى الربّ، قائلةً: «يا إله آبائي، باركني واستجب صلاتي، كما باركت أحشاء سارة ورزقتها إسحق إبناً.»

عناصر التواقف والتغاير

يعطي خطاب السرد، في كل مرحلة من مراحل تطوّر القصّة، مساحة

متساوية لكلّ من يواكيم وزوجته حنّة. فيقدّم أخبار يواكيم ثمّ يلحقها بأخبار حنّة وهذا التناوب السردي للقصة بين يواكيم وحنّة والتجانس بين قصّتيهما، يشبه التناوب السردي والتجانس بين قصّتي زكريّا ومريم في الإنجيل حسب لوقا كما في الرواية القرآنيّة، مما يدلّ على أن التناوب والتجانس هذا أصبح نمطاً أدبيّاً يُحتذى به. وهذا بالظبط ما تقصده الناقدة الأدبيّة كريستيفا بالتناصّ الأدبي. لكن الرواية القرآنية لا تعطي عِمران المساحة التي أعطاها الإنجيل اليعقوبي ليواكيم. وإن ألحِقت زوجته باسمه «امرأة عمران،» فلا يلعب عِمران أي دور في المشاهد الحواريّة. إن التجانس الكبير بين قصّة حنّة وقصّة يواكيم يدلّ على مساواة في موقف الخيبة بين الرجل والمرأة في حرمانهما الذرّيّة. فكما انتهى المقطع بلجوء يواكيم إلى الصلاة طلباً للبركة من الربّ، فقد انتهى هنا المقطع بلجوء حنّة إلى الصلاة للمباركة محيلة هنا إلى سارة وهبتها إسحق ابناً. ويحيلنا اسم حنّة هنا إلى اسم أمّ صموئيل، وكلّ هذا المقطع تكيّف بحسب كتاب صموئيل الأوّل.[18] كما تذكّرنا شجرة الغار التي تقف تحتها حنّة، أمّ مريم، بشجرة مريم التي وقفت تحتها، وقد تكلّمنا مطوّلاً عنها في «موتيف» الخصوبة الأدبي. وسنعود لاحقاً لتبيان الفرق بين وقوف البنت ووقوف الأمّ تحت الشجرة التي ترتبط دائماً بالخصوبة.

III. صيحة ألم

ورأت على شجرة الغار، وهي ترفع عينيها إلى السماء، عشّ دوري، فصاحت بألم: «واأسفي! بماذا يمكنني أن أقارن؟ لمن أدين بالحياة لأكون ملعونة هكذا في حضور أبناء إسرائيل؟ انهم يسخرون منّي ويحقّرونني وقد طردوني من هيكل الربّ. واأسفي! ماذا أشبه؟ أيمكنني أن أقارن بطيور السماء؟ لكن الطيور

---

(١٨) انظر نشيد حنّة، سفر صموئيل الأوّل، **الكتاب المقدّس: العهد القديم**، ط. ٦ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠) ٥٢٦. ونستطيع أن نعود بيسر إلى هذا التكيّف بسبب الترقيم الذي نراه على هامش الآيات في العهد الجديد الطبعة نفسها مما يسهّل على القارئ إدراك التناصّ بين العهدين.

ولود أمامك، يا ربّ. أيمكنني أن أقارن بحيوانات الأرض؟ لكنّها ولود. لا، لا يمكنني أن أقارن بالبحر، لأنه مسكون بأسماك، ولا بالأرض، لأنها تعطي ثماراً في أوانها، وتبارك الربّ.»

عناصر التواقف والتغاير

يتردّد بكاء حنّة تحت الشجرة في الاتّجاه المعاكس، أي بسبب ألم العقم، أمّا بكاء مريم تحت الشجرة، فهو بسبب ألم الوضع. إن بكاء حنّة ودعاءها على نفسها «الويل لي» يضعها في موقف منتقص من القدر مقارنة بخصوبة مريم ودعائها على نفسها «يا ليتني متُّ.» وينتقل «موتيف» البكاء تحت الشجرة من ألم العقم أو ألم الوضع، من الأم إلى البنت، وكأن البكاء صورة نمطيّة للمرأة (في الإنجيل كما في القرآن) تصوّرها في ألمها وفرحها باكية ورائية.

١٧. بشارة الملك

وإذا بملاك الربّ طار نحوها وقال لها: «يا حنّة، إن الله سمع صلاتك؛ سوف تحبلين وتلدين، ويكون نسلك مشهوراً في العالم بأسره.» فقالت حنّة: «ليحيَ الربّ، إلهي؛ سواء كان صبيّاً أم بنتاً ما ألده، فسوف أقدّمه للربّ، وسوف يكرّس حياته للخدمة الإلهيّة.» وإذا بملاكَين أتيا، قائلين لها: «هوذا، يواكيم، زوجك، يصل مع قطعانه.» ونزل ملاك الربّ نحوه، قائلاً: «يا يواكيم، إن الله سمع صلاتك، وستحبل امرأتك حنّة.» ونزل يواكيم ونادى رعاته، قائلاً: «هاتوني بعشر نعاج سليمة وبلا عيب، وسأنذرها للربّ إلهي. وقودوا إليّ اثني عشر عجلاً بلا عيب، وسوف أقدّمها للكهنة وشيوخ بيت إسرائيل، وأتوني بمئة كبش، وهذه الأكباش كلّها ستكون للشعب كلّه.» وإذا بيواكيم قد جاء مع قطعانه، وكانت حنّة عند باب منزلها، فلمحت يواكيم آتياً مع قطعانه؛ فركضت وارتمت على عنقه، قائلةً: «اعرف الآن أن الربّ إلهي باركني، لأنني كنت أرملة ولم أعد كذلك؛ وكنت عاقراً وحبلت.» وارتاح يواكيم في اليوم نفسه في منزله.

عناصر التواقف والتغاير

يبدأ سيناريو القصّة القرآنية «لامرأة عمران» (حنّة في إنجيل يعقوب) في هذه اللحظة من تطوّر القصّة اليعقوبيّة؛ فنسمع مناجاة امرأة عمران ربّها بنذر «ما في بطنها» محرّراً (قرآن ٣:٣٥). ومن الطبيعي أن يظهر في هذا السرد اختلاف ما بين سيناريو القصّتين: ففي القصّة القرآنية نسمع بالنذر بعدما تمّ الحمل، بينما في الرواية اليعقوبيّة نسمع بالنذر استباقاً للحمل. ونلاحظ أن نذر الحمل في حال حدوثه عند حنّة لم يميّز بين الذكر والأنثى، بينما عند امرأة عمران يتدخّل صوت السرد بخطبة التسمية التي ألقتها امرأة عمران ليعترض بجملة ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ فينفي عن الذكر تشبيهه بالأنثى في نذر الأطفال للتكريس في المعبد وللتعبّد في المحراب. ومن اللافت للنظر أن كلمة «مباركة» وهي كلمة مفتاح في إنجيل يعقوب التمهيدي ستتكرّر في لوقا وتتحوّل في القرآن الكريم من بركة إلى اصطفاء.

٧. حنّة تحبل وتلد

وفي الغد... ونزل (يواكيم) مؤيّداً من بيت الربّ وأقبل إلى منزله. وحبلت حنّة، وفي الشهر التاسع ولدت وقالت لقابلتها: «ما الذي ولدت؟» فأجابت الأخرى: «بنتاً.» فقالت حنّة: «نفسي ابتهجت هذه الساعة.» وأرضعت حنّة طفلتها وأسمتها مريم.

عناصر التواقف والتغاير

نسمع في الرواية القرآنية امرأة عمران (حنّة في إنجيل يعقوب) تلقي خطبةً للربّ لتعلن عن جنس المولود، وحدث تسميتها، ولتطلب من الله إعاذتها وذريّتها من الشيطان الرجيم. وتعتبر هذه الخطبة في الخطاب القرآني نادرة، إلاّ أننا نسمع شيئاً من هذا القبيل، ليس من حنّة، لكن من حوّاء التي كانت موضوعاً للمسمّى فأصبحت فاعلاً للتسمية (سفر الخلق ٤:١). فقد ألقت حوّاء الأمّ الأعلى، بعد ولادة ابنها البكر، خطبة بدائيّة قائلةً: «لقد خلقت (بالتساوي) أنا

والربّ (معاذ الله) رجلاً.»[١٩] وقد ناقشت الباحثة إلينا باردس الموضوع في دراستها لخطاب التسمية لأمّهات الكتاب المقدّس. وشاركت الناقدة النسويّة ماري دايلي الرأي في أن نساء الكتاب المقدّس، في الواقع، تسمّي المولود الذكر فقط لا الأنثى (باستثناء دينا) مما يدلّ على أن قوّة التسمية لديهنّ قد حدّدت بمعطيات أبويّة، وقد تنبّهت باردس إلى دقّة وصعوبة المسألة المتعلّقة بالسلطة والتسمية في سفر الخلق.[٢٠] ومن المثير للانتباه أن «امرأة عمران» بدا وكأنها تحيل في إلقاء خطبة تسمية ابنتها إلى حوّاء الأولى لا إلى حنّة في إنجيل يعقوب التمهيدي. وقد ذكرنا مراراً كيف اعترض صوت السرد- بجملة ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾- اعترض صوت امرأة عمران ليطرح إشكاليّة قبول الأنثى في المحراب. ونحن على علم مسبق، من المقدّمة لقصّة آل عمران، أن الله ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ (آل عمران ٣:٦) أي أن لله غاية في خلق جنس المولود ذكراً كان أم أنثى، لكن الفرق بين النصّين المعنيين أن صوت السرد في الأول يقدّم نذر حنّة لله، ميّان عندها أكان المولود ذكراً أم أنثى، فهو نذير؛ بينما يعترض صوت السرد في الثاني ليعرض مسألة تفضيل الذكر على الأنثى في النذر، مما يدلّ على أن الخطاب القرآني يأخذ بعين الاعتبار عُرفاً من الأعراف موجوداً في اللاوعي الجماعي العربي، فوجب ذكره لمقاربته. ونشير إلى أن الجملة الاعتراضيّة هذه تدخل في سياق مشهد الحوار الروائي وليس ككلمة الله النهائيّة في هذا الشأن؛[٢١] لذلك لا يمكن أن تستلّ خارج سياق

---

(١٩) The translation is rendered by Cassuto and quoted by Ilana Pardes in *The Countertraditions and the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge and London, 1992) 40.

(٢٠) *Ibid.* 41.

(٢١) هنا نشير إلى الراحلة بنت الشاطئ في مختاراتها القصصيّة، صور من حياتهنّ، حيث جعلت من هذه الجملة الاعتراضيّة "وليس الذكر كالأنثى" جملة مفتاحاً في أوّل صفحة من الكتاب مما قد يدلّ خطأً بأن هذا هو كلام الله النهائي وليس هو كلام ضمن الحوار الروائي لم يلبث أن رفض منطقه رفضاً باتاً. انظر، بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، صور من حياتهن: في جيل الطليعة من الحريم الى الجامعة، ط٢. (القاهرة، ١٩٩٩) ٨.

الحكاية الأصلية في قبول النذير، ليُؤخذ بها كمنطق تحيّز لله العزيز الحكيم (معاذ الله) ضدّ قبول الأنثى للتحرير والعبادة، علماً أن المشيخة هي للرجال في الإسلام كما أن لا لاهوت للمرأة في الكنيسة (في الماضي خاصّة) وهذا طبعاً تطوّر تاريخي لا يتعلّق بالبدايات والنصوص. ونشير إلى أن صوت السرد (في النصّين) يتيح لحنّة وكذلك لامرأة عمران تقديم نذرها بصيغة «الأنا» المتكلّمة.

VI. وليمة الفرح بمريم

وتقوّت الطفلة من يوم إلى يوم. وعندما بلغت من العمر ستة أشهر، وضعتها أمها أرضاً لترى إن كانت ستقف. فقامت بسبع خطوات سائرةً وجاءت ترتمي في ذراعَي أمّها. فقالت حنّة: «ليحيَ الربّ إلهي؛ لن تسيري على الأرض حتى أقدّمك في هيكل الربّ.» وطهّرتها في سريرها، وكلّ ما كان منجّساً، كانت تبعده عنها، لأجلها.

ونادت بنات يهوديّات بلا عيب للاعتناء بالطفلة. وعندما أتمّت عامها الأوّل، أقام يواكيم وليمة كبرى، ودعا أمراء الكهنة والكتبة ومجلس الشيوخ كلّه وكلّ شعب إسرائيل. وقدّم هدايا لأمراء الكهنة، فباركوها قائلين: «يا إله آبائنا، بارك هذه الطفلة وأعطها اسماً يُعظّم في كلّ الأجيال.» وقال الشعب كلّه: «آمين، ليكن كذلك، وقدّمها أبواها للكهنة فباركوها، قائلين: «يا إله المجد، اخفض انظارك على هذه الطفلة وامنحها بركةً لا تعرف أي انقطاع.» وحملتها أمّها وأرضعتها، وأنشدت نشيداً، قائلةً:

«سأنشد مدائح الربّ إلهي، لأنه زارني وخلّصني من إهانات أعدائي. وأعطاني الربّ إلهي ثمرة عدلٍ مضاعفة في حضرته. من يُعلن لأبناء روبين أن لحنّة طفلاً؟ اسمعي كلّك، يا أسباط إسرائيل الاثني عشر، اعلمي أن حنّة تُرضع.»

ووضعت الطفلة في المكان الذي طهّرته، وخرجت، وخدمت المدعوين، وحين انتهت الوليمة خرجوا ملؤهم الفرح وأسموها مريم، وهم يمجّدون إله إسرائيل.

عناصر التواقف والتغاير

يثير هذا المقطع الروائي السؤال التالي: هل عَقْد هذا الاحتفال الأبوي بمناسبة قدوم الطفلة الأنثى يعكس مساواة بين الذكر والأنثى أم أن الاحتفال بمريم له دلالة استباقيّة بأن الأنثى المولودة هي الأمّ في المستقبل التي ستحمل بالمخلّص؟ فقد جاء يواكيم الأب بمريم إلى الكهنة وبالتالي هم الذين قاموا بإعطائها البركة: «يا ربّ آبائنا بارك هذه الطفلة وأعطها اسماً ذا شهرة على العالمين.» وتعدّ هذه البركة على العالمين مركزيّة في التراث الكتابي المريمي، نجدها في لوقا وكذلك تعود لتظهر في سياق الاصطفاء، في سورة آل عمران. ولأغنية حنّة ساعة الفرح أيضاً تراث بيبلي طويل: فقد غنّت قبلها حنّة أم صموئيل (١صموئيل ٢)،[٢٢] وترنّم حنّة هنا لابنتها مريم (إنجيل يعقوب التمهيدي)، وبعدها سترنّم مريم صلاة التعظيم لابنها في الإنجيل حسب لوقا. وسينزل جزءٌ من ترنيمة مريم على لسان محمّد في سورة آل عمران في صلاة ﴿ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ ...﴾ (الآية ٢٦). ويكشف هذا التناصّ بين النصوص التي تحيل إلى بعضها البعض عن فرح هؤلاء النِسوة (ومحمّد عليه الصلاة والسلام) بقدوم الولد والشكر لله عزّ وجلّ. إن تناصّ الأغنية أو الترنيمة أو الصلاة نفسها بين تراث ديني وتراث ديني آخر يبرهن على قوّة الشخصيّة أو الخصائص المَرْيَمِيّة كرمز للأمومة التي تجمع بين التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة في ترنيمة فرح الأم وشكر الله.

VII. مريم تدخل الهيكل

عندما بلغت مريم الثانية من عمرها، قال يواكيم لحنّة، زوجته: «لنقُدها إلى هيكل الله، ولنتمّم النذر الذي أقسمنا عليه، خشية أن يغضب الله علينا وينتزع منا هذه الطفلة.» فقالت حنّة: «لننتظر العام الثالث، خوفاً من أن تعاود طلب أبيها وأمّها.» فقال يواكيم: «لننتظر.» وبلغت الطفلة عامها الثالث، فقال يواكيم:

(٢٢) انظر نشيد حنّة، المرجع السابق، هامش ٣٥٦.

«نادوا عذارى العبرانيين البلا عيب، وليحملن مصابيح ويُشعلنها، وعلى الطفلة ألاّ تلتفت إلى الوراء وعلى ذهنها ألاّ يبتعد عن بيت الله.» وصنعت العذارى كما أمر به، ودخلن الهيكل. واستقبل أمير الكهنة الطفلة وقبّلها وقال: «يا مريم، إن الربّ أعطى اسمك عظمة في كلّ الأجيال، وفي آخر الأيّام. سيُظهر الله فيك ثمن خلاص أبناء لإسرائيل.» ووضعها على درجة المذبح الثالثة، فسكب الله نعمته عليها، فارتعشت فرحاً وهي ترقص برجليها وكلّ بيت إسرائيل أحبّها.

عنصر التواقف والتغاير

نجد الموقف من اقتصارالعظمة على مريم، في كلّ الأجيال وفي آخر العالم، ما يتواقف عليها في سورة آل عمران أيّ في اصطفاء مريم ﴿عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

VIII. استدعاء الأرامل

ونزل أبواها معجبَين، شاكرَين الله ومسبّحيه على أن الطفلة لم تلتفت نحوهما (يغيب دور الأبوين اعتباراً من هنا). وكانت مريم مربّاة كحمامة (صورة الطهارة) في هيكل الربّ وكانت تتلقّى طعاماً من يد الملائكة.

وعندما بلغت الثانية عشرة من عمرها، اجتمع الكهنة في هيكل الربّ وقالوا: «ها هي مريم أمضت عشرة أعوام في الهيكل؛ فماذا سنفعل في شأنها، خوفاً من أن تعاني قداسة هيكل الربّ إلهنا دنساً ما؟» وقال الكهنة لأميرهم: «إذهب إلى أمام هيكل الربّ وصلِّ من أجلها، وما يُظهره الله لك، نمتثل له.» فدخل أمير الكهنة إذاً قُدْسَ الأقداس، وقد لبس رداءه الكهنوتي المزيّن باثني عشر جريساً، وصلّى من أجل مريم. وإذا بملاك الربّ بدا له وقال: «يا زكريّا، يا زكريّا، أُخرج واستدع من هم أرامل وسط الشعب، وليأتِ كلّ واحد بقلم، ومن يختاره الله بعلامة يكون الزوج المُعطى لمريم ليحفظها.»

عناصر التواقف والتغاير

يختزل الخطاب السردي الكثير من التفاصيل مثل استدعاء الأرامل وغيرها لكنه يهتمّ بنشأة مريم على الصلاح (أنبتها نباتاً حسناً) وعلى رِزقها العجائبي (كان رزقها يأتيها من عند الله وعلى يدّ الملائكة – حسب المفسّرين–).[٢٣] وتبدأ قصّة القُرعة بإلقاء الأقلام التي جاء على ذكرها خطاب السرد بشكل مختصر جداً.

IX. يوسف يتخوّف ثمّ يتقبّل

وأتى يوسف كالآخرين، وقد تخلّى عن فأسه، وإذ اجتمعوا مضوا نحو الكاهن الأعظم، بعدما تسلّموا أقلاماً. فأخذ الكاهن قلم كلّ واحد، ودخل الهيكل وصلى وخرج بعد ذلك وأعاد إلى كلّ واحد القلم الذي جاء به، فلم تظهر أيّة علامة؛ لكنه عندما أعاد إلى يوسف قلمه، خرجت منه حمامة، حطّت على رأس يوسف. فقال الكاهن الأعظم ليوسف: «لقد عيّنت باختيار الله لتقبّل عذراء الربّ هذه وحفظها قربك.» فقدّم يوسف اعتراضات قائلاً «لي أولاد وأنا شيخ، بينما هي فتيّة جدّاً؛ وأخشى أن أكون عُرضة للسخرية بالنسبة إلى أبناء إسرائيل.» فأجاب الكاهن الأعظم يوسف: «إخشَ الربّ إلهك وتذكّر كيف عاقب الله عصيان داتان وأبيرون وقارح، وكيف انفتحت الأرض وابتلعتهم، لأنهم تجرّأوا على اعتراض أوامر الله. إخش إذاً يا يوسف أن يحصل كذلك لبيتك.» فتقبّل يوسف مريم مرتعباً وقال لها: «إنني أتقبّلك من هيكل الربّ وأترك لك المسكن، وأذهب لأزاول مهنتي نجّاراً وأعود إليك. وليحفظك الله كلّ الأيّام.»

---

(٢٣) وقد أثار هذا الرزق العجائبي في المحراب سجالاً عند المفسّرين المسلمين لأن بعضهم رآه «معجزة» في حقّ مريم بينما رآه الآخر «كرامة» لها فتطوّر السجال إلى سجال حول مقام مريم كنبيّة أم قدّيسة. للنقاشات الدائرة حول هذه المسألة وعلاقتها «بنبوّة» مريم في الإسلام، انظر:
Maribel Fierro, "Women as Prophets in Islam", in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, (London & New York, 2002).

عناصر التواقف والتغاير

يختصر القرآن الكريم كل هذا المقطع من تفاصيل كفالة مريم في آية واحدة تأتي على ذكر الاختصام حول إلقاء أقلام (الكهنة) التي تتعلّق بكفالة مريم، وقد أصبح نبأ هذه الكفالة شهادة للرسول على نبوّته:

﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (قرآن ٣: ٤٤).

X. لمريم الأُرْجُوان والقِرْمِز

وعُقِد اجتماع للكهنة وقالوا: «لنصنع حجاباً أو بساطاً لهيكل الربّ.» فقال أمير الكهنة: «هاتوا إليّ عذارى سبط داوود البلا عيب.» ووجدت سبع من تلك العذارى. ورأى أمير الكهنة أمامه مريم التي كانت من سبط داوود وكانت بلا عيب أمام الله. فقال: «اقترعوا على من تغزل خيط ذهب وناريّ وكتّان رفيع وحرير وبرتقاليّ مُحمرَ وقِرْمِزيّ.» وحصلت مريم بالقرعة على الأُرْجُوان الخالص والقِرْمِز،[٢٤] وإذ تسلّمتهما، ذهبت إلى بيتها. وفي الوقت نفسه، أصبح زكريّا أبكَم، وحلّ صموئيل محلّه. إلى أن يخاطبك زكريّا ثانيةً، يا مريم. وأخذت مريم تغزل، وقد تسلّمت الأرجوان والقرمز.

عناصر التواقف والتغاير

يتكّرر صوم زكريّا عن الكلام في الآيتين القرآنيّتين ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (سورة مريم ١٩: ١٠)؛ ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل عمران ٣: ٤١).

XI. البشارة (بابن الله)

ومضت تستقي ماءً، وقد تناولت جرّة، فإذا بها تسمع صوتاً يقول: «السلام عليك، يا مريم، يا مملوءة نعمة، الربّ معك: مباركة أنت بين كلّ النساء.»

---

(٢٤) يرفع النصّ مريم إلى أعلى درجة بين صبايا إسرائيل البلا عيب.

وكانت مريم تنظر يمنةً ويسرةً لتعرف من أين يأتي ذلك الصوت. وعادت إلى بيتها، وقد ارتعبت، ووضعت الجرّة، وإذ تناولت الأرْجُوان، جلست على مقعدها لتعمل. وإذا بملاك الربّ يظهر في حضرتها، قائلاً: «لا تخشي شيئاً، يا مريمُ؛ لقد وجدت حظوةً لَدُنِ الربّ.» وكانت مريم تقول في نفسها، وقد سمعته: «هل أحبل من الله وأضع كما تلد الأخريات؟» فقال لها ملاك الربّ «لن يكون الأمر كذلك يا مريم، لأن قوّة الله تظلّلك، والقدّوس يولد منك، ويُدعى ابن الله. وتُسمّينه يسوع؛ وسوف يكفّر عن شعبه الخطايا التي ارتكبها. وها إن نسيبتك أليصابات حبلت بابن في شيخوختها، والتي كانت تُدعى عاقراً هي في شهرها السادس، فما من مستحيل على الله.» فقالت له مريم: «إنني أَمَة الربّ؛ ليكن لي بحسب كلامك.»

لا تواقف وعنصر التغاير الرئيسي

ساق الخطاب السردي مشهد بشارة ملك الربّ لمريم ودهشتها من ظهوره على لسانها: ﴿قَالَتْ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا﴾! ونلاحظ سؤال مريم عن الحبل العجائبي في الرواية القرآنيّة: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ﴾ لا يفترض أيّ حبل من الله في ما قالته في إنجيل يعقوب التمهيدي: «هل أحبل من الله وألد كما تلد الأخريات.»

وهكذا يحاول القرآن إزالة «ما تشابه» مما ورد في حبل مريم من الله في الإنجيل اليعقوبي وعن حبل مريم من رسول الله أو روحه «الذي وهب لها غلاماً زكيّا» فاقتضى الخطاب القرآني الخروج عن الموضوع كليّاً

بتعريف مقام عيسى الرسولي وإعداد قائمة معجزاته في البداية الاستهلاليّة السريعة وعلى لسانه، ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ... أَنِّىٓ أَخْلُقُ ... بِإِذْنِ ٱللَّهِ ...﴾ إلى أن يصل إلى الآية التي تؤكد خلقه مثل آدم ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (الآية ٥٩). ولمتابعة نهاية قصّة مريم في إنجيل يعقوب التمهيدي،

على القارئ العودة إلى الأجزاء المتبقيّة وهي تتعلّق بـ زيارة مريم لأليصابات وحالة حزن يوسف، إلى أن تصل إلى مقتل زكريّا (١٤ جزءاً).[٢٥]

٦ . ٤ الخاتمة

لقد قمنا في هذا الفصل بتحليل من معيار «الجندر» يختص بدخول مريم أقدس الأقداس وقدّمنا صورة مماثلة لدخول المرأة المسلمة الكعبة على المستوى نفسه لنقرأ هل قبول مريم القبول الحسن يختصّ بها فقط أم بعموم النساء المسلمات. إذاً يصبح دخول مريم المحراب مثالاً لدخول النساء عموماً إلى الكعبة قِبلة المسلمين في الصلاة كما في الحجّ. وهذه المماثلة دفعت التحليل إلى فهم المحاكاة الرمزيّة التي يقوم بها الحجّاج في شعيرة الحجّ في الكعبة، والتي تُحاكى فيها تجربة الأب إبراهيم في الطواف حول نقطة مركزيّة هي البيت، كما تُحاكى فيها تجربة الأم هاجر في السعي بين نقطتين خارج البيت مما يدلّ على أن الذكر كالأنثى في طقس الصلاة كما في رحلة الحجّ وهي ركن من أركان الإسلام الخمسة. والمثير للانتباه في هذه المساواة الطقسيّة أن تجربة الأمّ مع وليدها هي آيتهما الواحدة، كما تقدّم في سورة «المؤمنون» (قرآن ٢٣ : ٥٠) وكما هو عيسى وأمّه. فالأم والطفل يمرّان بتجربة واحدة في الحمل ومخاض الولادة. إضافةً إلى ذلك فإن غيريّة هاجر تظهر في سعيها وصراعها للبقاء في الصحراء مع وليدها، وتدلّ على أن الأم هي «واحد» و«آخر» في الوقت نفسه. هذه الخصوصيّة القرآنية الكتابيّة للمساواة بين الذكر والأنثى (مساواة جندرية) إضافةً إلى الحجّة التي تقوم بها النساء المسلمات على «أن الإسلام يركّز على أهميّة البعد الروحي والأخلاقي للوجود والمساواة بين البشر».[٢٦] وسينقض حتماً

(٢٥) انظر إنجيل يعقوب التمهيدي في **الأناجيل المتحولة**، ترجمة اسكندر شديد، المرجع نفسه، من ٤٠ ـ ٤٨.

(٢٦) للمساواة الروحية والأخلاقية بين الرجل والمرأة، انظر: ليلى أحمد، **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، ترجمة إبراهيم وهالة كمال (القاهرة:

منطق أفضلية الذكر على الأنثى في «نذر المولود للخدمة في المعبد» الذي جاء في سياق حكائي واحد في الخطاب السردي القرآني.

لقد ميّزنا بين خطاب السرد ومتن الحكاية التي عرضنا عناصرها كما ميّزنا بين تاريخ متن الروايتين وسيناريو الروايتين اليعقوبية والقرآنيّة. وقد شرحنا أسباب تأويل القرآن لآيات سبق أن نزلت فاقتضى تصنيف الآيات بين متشابه ومحكم لإزاحة المتشابه عن قصّة ولادة عيسى ولأجل أسلمتها. كما كنا قد قدّمنا عناصر إزاحة الأسطرة (حين أصبح عيسى كآدم الأب الأول للبشريّة) وعناصر الإبقاء على بعض جيوبها (في إبقاء خَلق عيسى من أم ودون أب). فرأينا في تعريف المشهد العام للقصّة بالمحراب، وفي المشاهد المتسلسلة بعضها ببعض، وفي تسمية الأسماء أو الأشياء بأسمائها محاولة جديّة لإزاحة عنصر الأسطورة؛ لكن عنصر الأسطورة يبقى ضرورياً في العنصر الزمني المختزل بين أحداث القصّة، وفي خلق عيسى من أمّ مع إلغاء دورالأبّ. ويبرز استحضار مريم مرّة أخرى لأهميّة الدور الذي تلعبه كأم في نسج المشاهد الحوارية للشخصيّات الرئيسيّة (امرأة عمران وزكريّا ومريم وعيسى) بعضها ببعض كما يربط الحبل السرّي الجنين بالأمّ. بالظبط كالكتاب الذي يشير إلى التوراة والإنجيل وما نزل على النبيّ محمد من أصلٍ واحد هو «أمّ الكتاب.» فإذ كانت مريم في سورة مريم قد قُدّست لأهميّة خصوبة الأنثى، فإن مريم في آل عمران قد قُدّست للأمومة والدور الذي تلعبه في الجمع والنسب.

ثمّ عرضنا جزءاً جزءاً سيرة طفولة مريم المشهورة في التراث الشفهي والتقوي الذي سجّله مؤلّف إنجيل يعقوب التمهيدي من القرن الثاني الميلادي، والرواية القرآنيّة كما أبنّا التناصّ مع الرواية اليعقوبيّة بالتواقف والتغاير في ما بينهما. وقد ظهر لنا كيف تواقف سيناريو الرواية القرآنيّة مع السيناريو اليعقوبيّ لكن باختصار وحذف لكثير من التفاصيل، وقد غاير السيناريو فجأة في اللحظة

= المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩)؛ وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة** (القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٩٦٧).

التي ذكر النصّ اليعقوبي البشارة وأسمى المولود بـ«ابن الله.» وهذه المقاربة مهمّة جدّاً للكشف عن مميّزات النصوص واستراتيجيّتها ومواقفها المقيّدة في توالد القصّة وإعادة السرد لخطابٍ مختلف وسياقٍ جديد.

وهنا نستشهد بقول باربرة هيرنشتاين سميث: «ليس هناك سياق واحد تُسمع به القصّة أو تُقرأ أو تُتلى، فللقصص دائماً سياقات متعدّدة.»[٢٧] فيبدو أن إنجيل يعقوب التمهيدي يتّبع قانوناً أدبياً إنشائياً أوجده كتّاب لمدح الأشخاص يسمّى «إنكونيوم»، بينما يدمج القرآن الكريم في القصّ نصوصاً متحوّلة مع نصوص جديدة ليخلق تجانساً وسياقاً جديداً للسرد. إن «الإنكوميوم»، نوع أدبي، تاريخي ثقافي هيلينستي طويل بحجمه انتشر في الإمبراطوريّة الرومانيّة خلال القرن الثاني الميلادي. ويشرح رولاند هوك: «في "الإنكوميوم" يُنتظر من الطالب أن يسير حسب خطّة تبدأ بالمقدّمة، ثمّ تفاصيل حول الخلفيّة العائليّة للشخصيّة، طفولته ومرحلة النضوج من عمره مع إعطاء قائمة من الأعمال التي تظهر فضائله؛ ثم يعطي النتيجة، وكثيراً ما تكون على شكل صلاة.»[٢٨] يبدو أن إعادة السرد الذي اتّبع في سياق قصّة طفولة مريم القرآنيّة يتماشى مع سيناريو هذا النوع الأدبي، إنما بشكل مختصرٍ جدّاً، لأن القرآن الكريم لا يهتمّ أساساً بعرض التفاصيل لغرض الرواية المطوّلة كما نجد في سورة واحدة (قصّة يوسف) ويميل إلى الحذف والإضافة ثم التغيير. فهناك القليل من التفاصيل الأصليّة التي ترد، مما يدلّ على أن الخطاب السردي إمّا أنه يفترض أن لدى المتلقّين كثيراً من المعلومات حول هذه القصّة، أو لأن إعطاء هذه التفاصيل هو خارج عن اهتمامات القرآن القصصيّة، الهادفة إلى سرد قصص الأنبياء لغرض الدعوة وإقامة البراهين الكلاميّة والحجج العقديّة لها.

---

(٢٧) See Barbara Herrnstein Smith, "Narrative Versions, Narrative Theories," *Critical Inquiry, VII (1980), 213-36 (c.f.* Marilyn R. Waldman "Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'ān" in *MW* I (1985) 3.

(٢٨) See Roland F. Hock, *The Life of Mary and the Birth of Jesus, op.cit.* 23.



الفصل السابع

المفسّرون ومسألة «نبوّة» مريم

و

«تلقّي مريم الوحي من الله»

سنعرض في هذا الفصل استجابة[١] مجموعة من المفسّرين المسلمين الكلاسيكيين والمحدَثين - ممن يُعتَمَدُ عليهم في تفسير النصّ وتأويله - [٢] لمسألة «تلقّي مريم الوحي من الله.» وسنناقش استجابة كل مفسّر لهذه المسألة التي تتّصل بالنبوّة، و«نبوّة مريم» تُعدّ سِمة من السِمات التقليديّة في التراث المَريمي.[٣] ثمّ سنجتهد في تقديم قراءة نقديّة تهدف إلى توضيح الاتّجاه الذي

(١) وصف الأستاذ الكندي، أندرو ريبين، قراءة المفسّرين للنصّ كاستجابة تماثلاً بنظريّة القراءة في مقالته:

Anrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, pitfalls and prospects," in *Brittish Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1983) 45.

(٢) التفسير في معناه اللغوي هو إيضاح المعنى وبيانه، أما التأويل فيعني ردّ الشيء وإعادته إلى أصله ومصدره. وقد يشترك التفسير والتأويل في دلالتهما على الكشف والإيضاح، لأنّك إذا رددت الشيء الى أصله فقد أوضحته وبيّنت معناه. وأحسن ما يقال هنا عن الراغب الأصفهاني وهو "أن التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهيّة، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل. انظر، باب «فسر» و«أول» في الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داوودي، (دمشق، ٢٠٠٣) ٩٩ و٦٣٦.

(٣) عن الإحالة في التسمية بين مريم أم المسيح في الإنجيل حسب لوقا وميريام في سفر الخروج إقرأ الدراسة الشيّقة لـ:

يأخذ به المفسّر داخل النصّ (الشاهد القرآني) وخارجه (شاهد الحديث أو السيرة) ليساوي/ أو يفرّق في الاستخلاف الذي يعدّ مفهوماً حاكماً يشمل الرجال والنساء الصدّيقين. والتفسير علم له قواعده المتّفق عليها،[٤] وله منظوراته المتنوّعة بحسب استجابة كلّ مفسّر وتوظيفه الهادف للنصّ القرآني أكان للمأثور من الأحاديث أم للاهتمام باللغة والبيان وللأحكام والتشريع. وسنرى في قراءة مجموعة من التفاسير الكلاسيكيّة والحديثة كيف استجاب علماء التفسير لمسألة «تلقّي مريم الوحي من الله» مع العلم أن المفسّرين يحملون وعياً جيّداً تجاه المساواة بين الذكر والأنثى المتأصّلة في الرسالة اللغويّة والأخلاقيّة والروحيّة للقرآن الكريم.[٥]

تعتبر «نبوّة مريم» سِمة من السمات المريميّة التي نوقشت بسبب تلقّي مريم البشارة من الله تعالى عن طريق تكليم الملك لها، وبسبب رزق مريم العجائبي الذي كان يأتيها من عند الله، والتي اعتبرت من خوارق العادات. وقد أحدثت مسألة «تلقّي مريم الوحي من الله» سجالاً حادّاً ولاسيّما بين المفسّرين الأندلسيّين لأن بعضهم وجد فيها النبوّة وبعضهم لم يجدها، وقد ناقش كذلك المفسّرون المشارقة، من أهل السنّة والشيعة، الحجاج في هذه المسألة.

سنقوم بقراءة المفسّرين الكلاسيكيّين من ابن حَزْم والقُرْطُبي (من المغاربة الأندلسيين) إلى الطبري والطوسي (من المشارقة البغداديين) ، ومن المفسّرين المُحدَثين أمثال الطباطبائي ومحمّد عبده وسيّد قطب وبنت الشاطئ، لنبيّن

Mary Foskett, "Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genesis of Mary in the Protevangelium of James," in *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, edited by Deirdre Good, (Bloomington and Indianpolis, 2005(64

(٤) إذا أراد القارئ المعاصر قواعد مختصرة لتفسير القرآن، غير ما يذكره السيوطي في **الإتقان في علوم القرآن** والزركشي في **البرهان في علوم القرآن**، انظر إلى قائمة قواعد تفسير القرآن التي يضعها عبد الناصر بن ناصر السّعدي بطريقة عمليّة في "القواعد الحسان لتفسير القرآن وتيسير اللطيف المنّان في خلاصة تفسير القرآن" في **المجموعة الكاملة لمؤلّفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السّعدي**، ج. ٨. (المملكة العربيّة السعوديّة، ١٩٨٨).

(٥) انظر هبة رؤوف عزّت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلاميّة**، المرجع نفسه، ٥٦-٥٧.

استجابة هؤلاء المفسّرين لمسألة «تلقّي مريم الوحي من الله» بعد أن نقدّم عرضاً سريعاً لخلفيّة المفسّر الثقافيّة وأهميّة منهجه. وقد ساهم هؤلاء المفسّرون إلى حدّ ما بتشكيل صورة الشخصيّة المريميّة والسلطة التي شكّلت حدود مساهمة المرأة في تراثها الديني. ويعتبر «التفسير»، إضافة إلى عِلمَي التلاوة (أو القراءة) والكتابة (أو النسخ)، فرعاً من الفروع الأدبيّة الغنيّة التي تتّصل بتاريخ استجابة المسلمين للنصّ.

سأعرض في الفقرات التاليّة استجابة المفسّرين المسلمين الكلاسيكيّين الأندلسيّين، لمسألة نبوّة مريم و«تلقّي النساء الوحي من الله» بواسطة الملائكة. وقد اعتمد المفسّرون من أهل الأندلس والمشارقة في نقاشاتهم على حُجج مستمدّة من داخل النصّ (القرآن) وخارجه (أدبيّات الحديث والسيرة). وستقدم الدراسة إضافة علميّة تعكس، لأوّل مرّة في تاريخ علوم القرآن وتفاسيره، اهتمامات العصر بقضايا المرأة و«الجندر» والنقد النّسوي. وستكشف هذه القراءة النقديّة حضور الخطاب القرآني بالنسبة إلى المرأة وحدود قراءات المفسّرين التي تجاوزت علامات «نبوّة مريم،» التي هي، كما ستبدو لنا، رؤية لا تنفصل عن رؤية المساواة والاعتراف الديني بالنساء في كتاب المسلمين المؤسس.[٦]

١.٧ ابن حَزم والقُرطُبي في «نبوّة النساء» ونبوّة مريم (عليها السلام)

قال ابن حزم في كتابه الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل:

«قال أبو محمّد: هذا فصل لا نعلمه حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقُرْطُبَة وفي زماننا فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوّة في النساء جملة، ، ،

---

(٦) نجد نقاشاً قصيراً حول هذه القراءة النسوية النقدية للمفسّرين في:
Hosn Abboud, "Idhan Maryam Nabiyya (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegetes and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration," in ed. Deirdre Good, *Miriam, the Magdalen, and the Mother* (Bloomington and Indianapolis, 2005) 183-196.

وبدّعت من قال بـذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوّة، بينما ذهبت طائفة إلى التوقّف في ذلك.»[7]

في هذا الطرح يبدأ ابن حزم الأندلسي الفقيه الظاهري (ت١٠٤٦) حديثه في مسألة «نبوّة النساء» عموماً و«نبوّة مريم» على وجه التخصيص، معتمداً على الشاهد القرآني وشرعيّته. ويفسّر «الوحي الذي هو النبوّة» قائلاً:

«----- النبوّة في اللغة التي خاطبنا الله بها عزّ وجلّ فوجدنا هذه اللفظة مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله عزّ وجلّ بما يكون قبل أن يكون أو أوحى إليه منبئاً له بأمر ما، فهو نبيّ بلا أدنى شك، وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقول الله تعالى ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ ."

فالوحي الذي هو النبوّة قصدٌ من الله تعالى إلى إعلام من يوحى إليه بما يُعلمه به ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة يُحدث الله عزّ وجلّ لمن أوحى به إليه علماً ضرورياً بصحّة ما أوحى به، كعلمه بما أدرك بحواسّه وبديهة عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه، إما بمجيء الملك به إليه، وإما بخطاب يُخاطب به في نفسه وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلّمه دون وساطة معلّم، فإن أنكروا أن يكون هذا هو معنى النبوّة فليعرفونا ما معناها، فإنهم لا يأتون بشيء أصلاً، فإذا كان ذلك كذلك فقد جاء القرآن بأن الله عزّ وجلّ أرسل ملائكة إلى نساء فأخبروهنّ بوحي حقّ من الله تعالى، فبشّروا أم إسحق بإسحق عن الله تعالى...[8] ولا يمكن البتّة أن يكون هذا الخطاب من ملك لغير نبيّ بوجه من الوجوه. ووجدناه

(٧) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة، ١٣٤٧ هجري) ٣(١٢).
(٨) انظر الآية ١١:٧١

تعالى أرسل جبريل إلى مريم أمّ عيسى عليهما السلام يخاطبها وقال لها: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾. فهذه نبوّة صحيحة بوحي صحيح ورسالة من الله تعالى إليها، وكان زكريّا عليه السلام يجد عندها من الله رزقاً، وارداً تمنّى من أجله ولداً فاضلاً، ووجدنا أمّ موسى عليهما الصلاة والسلام قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها في اليمّ وأعلمها أنه سيرده إليها ويجعله نبياً مرسلاً، فهذه نبوّة بلا شك فيها، وبضرورة العقل يدري كل ذي تمييز صحيح أنها لو لم تكن واثقة بنبوّة الله عزّ وجل لها لكانت بإلقائها ولدها في اليمّ برؤيا تراها، ؟أو بما يقع في نفسها أو بما قام في هاجسها، في غاية الجنون والمرار الهائج، ولو فعل ذلك أحدنا لكان في غاية الفسق أو في غاية الجنون مستحقاً لمعاناة دماغه في البيمارستان لا يشك في هذا أحد، فصحّ يقيناً أن الوحي الذي ورد لها في إلقاء ولدها في اليمّ كالوحي الوارد على إبراهيم في الرؤيا في ذبح ولده". (٩)

ويضيف ابن حزم: «إن رسول الله خصّ مريم بنت عمران وامرأة فرعون تفضيلاً لهما على سائر من أوتيت النبوّة من النساء بسبب «أن هاتين المرأتين كملتا كمالاً لم تلحقهما فيه امرأة غيرهما أصلاً، وإن كنّ في نصوص القرآن نبيّات.»(١٠) وقد استند ابن حزم إلى هذه الخصّيصة بحديث رسول الله الذي سأسمّيه «حديث الكمال» وهو: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم، امرأة فرعون.» وهذا التفضيل بين النساء ليس بغريب على فكر ابن حزم صاحب الرسالة في المفاضلة بين الصحابة التي يحاجج فيها، باعتماده على نصوص القرآن والسنّة، فضل زوجات النبيّ اللواتي

(٩) انظر **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، المرجع نفسه، ١٣.
(١٠) المرجع نفسه.

رقين إلى مقام أمّهات المؤمنين على سائر الصحابة.[١١]

ويعرّف ابن حزم «الوحي، الذي هو النبوّة»[١٢] بأنه قصدٌ من الله تعالى إلى إعلام من يوحى إليه بما يعلمه ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة «يحدث الله عزّ وجلّ لمن أوحى به إليه... إما بمجيء الملك به إليه وإما بخطاب يُخاطب به في نفسه.» وهكذا أُرسل جبريل إلى مريم أمّ عيسى يبشّرها بمجيء الغلام قائلاً:

إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَـٰمًا زَكِيًّا

قَالَتْ: « أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَـٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ؟»

قَالَ: « كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ: «هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا.»

وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (القرآن ١٩: ١٩-٢١)

أما القُرْطُبي الفقيه الأندلسي الذي توفّي بعد مئتي عام على وفاة ابن حزم

---

(١١) ابن حزم، **الرسالة في المفاضلة بين الصحابة**، تحقيق سعيد الأفغاني، (بيروت، ١٩٦٩) ص ٢٢٣. يقول بتعظيم الواجب علينا لنساء رسول الله بقول الله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمّهاتهم» (القرآن: ٣٣/٦) «فأوجب الله تعالى لهن حكم الأمومة على كل مسلم...ثم وجدناهن لا عمل من الصلاة والصدقة والصيام والحجّ وحضور الجهاد يسبق فيه صاحب من الصحابة إلا (كان فيهن) ولهن في ذلك مثل ما لغيرهن من الصحابة.» ص ١٨٦.

(١٢) يقول ابراهيم مدكور عن الوحي: «يعتمد كل دين سماوي **أولاً وبالذات على الوحي والإلهام**، فبهما صدر، وبما لهما من إعجاز وعلى تعاليـمهما تأسّست قواعده وأركانه. وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتّصال بالله والتعبير عن إرادته، وهذا هو كل ما له من امتياز. فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، ولا يروي خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد، ولا يُقضى بقضاء إلا وهو ينفّذ إرادة الله. والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى استمدّ قوّته من السماء فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنّة اللذين هما وحي مباشر وغير مباشر: «وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى علّمه شديد القوى.» يزيد مدكور فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية.» انظر ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهجه وتطبيقه**، (القاهرة، ١٩٤٧) ص ٩٣.

Sec, the interesting study by Joseph van Ess, "Verbal Inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology," in *The Qur'un as Text*, edited by Stefan Wild, (Leiden, 1996) pp177-194.

(ت١٢٧٣) فقد وضع تفسيراً للقرآن الكريم يركّز فيه على الأحكام الشرعيّة. ويشارك القرطبي ابنَ حزم الرأي في نبوّة النساء و يدافع بالأخصّ عن نبوّة مريم أمّ عيسى مستدعياً «آية الاصطفاء»:

﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. (القرآن ٣:٤٢)

ويُفسّر القرطبي «اصطفاء الله لمريم» بقبول الله نبوّة مريم. وقد فسّر الاصطفاء الأوّل بمعنى الاصطفاء لعبادة الله، ومعنى الثاني لولادة عيسى. ويعزّز القرطبي الشاهد القرآني بالشاهد النبوي في «حديث الكمال»[١٣] وهو: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون الخ...»[١٤] ويشرح:

إن الكمال المطلق هو لله تعالى خاصة. ولا شك أن أكمل نوع الإنسان هم الأنبياء ثم يليهم الأولياء من الصدّيقين والشهداء والصالحين. وإذا تقرّر هذا فقد قيل: إن الكمال المذكور في الحديث يعني به النبوّة، وعليه فيلزم أن تكون مريم نبيّة؛ لأن الله أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النبيين. والصحيح أن مريم عليها السلام وآسية نبيّتان، وقد قيل بذلك.[١٥]

---

(١٣) انظر، كيف يشرح ابن عربي حديث الكمال: «وللرجال عليهنّ درجة لأن حوّاء صدرت عن آدم فلم تزل الدرجة تصحبه عليها في الذكورة على الأنوثة وإن كانت الأم سبباً في وجود الإبن فابنها يزيد عليها بدرجة الذكورة... ولما كان الولد لا يُدعى إلا لأبيه لا يُنسب إلى أمه لأن الأب له الدرجة وله العلو فينسب إلى الأشرف، ولما لم يتمكّن لعيسى عليه السلام أن يُنسب إلى من وهبه لها بشراً سوياً أُعطيت أمه الكمال وهو المقام الأشرف فنُسب عيسى إليها فقيل عيسى ابن مريم فكان لها هذا الشرف بالكمال مقام الدرجة التي بها شرف الرجال على النساء، فنسب الابن إلى أبيه لأجلها وكمال مريم شهد لها بذلك رسول الله.» ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الثالث( ) ص١٢-١٣.

(١٤) أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت، ١٩٨٥) ج. ٤. ٨٣.

(١٥) المرجع نفسه.

ويروي القرطبي من طُرُق «صحيحة» قول رسول الله في ما رواه عنه بعض الصحابة ليعزّز رأيه بشواهد أخرى من الأحاديث الشريفة التي تظهر أفضلية مريم على نساء العالمين. وتتنوّع الأحاديث بين ذكر من هنّ «خير نساء العالمين» (أربع: مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون وخديجة بنت خُوَيْلِد زوجة النبي وفاطمة بنت محمد رضوان الله عليهن)، وبين من هنّ «أفضل نساء أهل الجنّة» أو «سيّدة نساء أهل الجنّة بعد مريم.» ثمّ يأتي على النتيجة التالية:

«فظاهر القرآن والأحاديث يقتضي أن مريم أفضل من جميع نساء العالم من حوّاء إلى آخر امرأة تقوم عليها الساعة؛ فإن الملائكة بلّغتها الوحي عن الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة كما بلّغت سائر الأنبياء، فهي إذاً نبيّة، والنبي أفضل من الوليّ، فهي أفضل من كل النساء الأولين والآخرين مطلقاً. ثم تأتي بعدها في الأفضلية فاطمة ثمّ خديجة ثمّ آسية».

ثم يذكر خصائص نبوّة مريم قائلاً:

«وقد خصّ الله مريم بما لم يؤته أحداً من النساء؛ وذلك أن روح القُدُس كلّمها وظهر لها ونفخ في درعها ودنا منها للنفخة؛ فليس هذا لأحد من النساء. وصدّقت بكلمات ربّها ولم تسأل آية عندما بُشِّرت كما سأل زكريا (عليه السلام) عن الآية؛ ولذلك سمّاها الله في التنزيل صدّيقة، وصدّقت بكلمات ربّها وكُتبه وكانت من القانتين.» [١٦]

لا بدّ أن يتعجّب القارئ من حماسة القرطبي الأندلسي دفاعاً عن نبوّة مريم، ومن اجتهاده ليقدّم الشواهد النصّية من الأحاديث النبويّة المؤسسة للمرجعية الإسلامية. ونثير من هذا الباب السؤال التالي: هل تفسير ابن حزم لنبوّة النساء

---

(١٦) المرجع نفسه. لكن يضيف القرطبي بشأن نبوّة آسيا أنه «لم يرد ما يدّل على نبوّتها دلالة واضحة بل على صدّيقيّتها وفضلها.»

وإقرارالقرطبي نبوّة مريم، وهي من المسائل العَقديّة، ما يعكس تدريب الأول في الفقه الظاهري وتدريب الثاني في الفقه المالكي؟ أم أنّ مكانة المرأة في البيئة الثقافية الأندلسية ساهمت في طرح هذه المسألة بهذا الشكل الحماسي؟ أم أنّ مسألة نبوّة مريم، كما يناقش ماريبل فييرو، أثيرت من باب النقاش الحادّ الذي دار بين علماء الأندلس حول كرامة الأولياء (هل مريم صدّيقة)؟ ومعجزة الأنبياء (هل مريم نبيّة)؟[١٧] على أيّ حال لن نفتح هنا باب النقاش لنفهم الأجواء التي ساعدت علماء الأندلس على فتح باب النقاش على مصراعيه في هذه المسألة؛ ذلك أن الموضوع لا يتعلّق مباشرة بدراستنا، إلاّ أن الدراسات الحديثة حول منزلة المرأة الاجتماعيّة في الأندلس أعطت بعداً جديداً لهذه المسألة السجاليّة.[١٨] وقد تمتّعت المرأة في الأندلس فعلاً بمنزلة مميّزة كما نقرأ في الأعمال الأدبيّة والفقهيّة والشروحات الفلسفيّة.[١٩]

---

(١٧) المسألة كما يشرح فيرو Fierro هي «بين هؤلاء الذين رأوا في تقوية الموقف إلى جانب معجزات الصدّيقين (إذاً مريم ليست نبيّة) أو هؤلاء الذين رأوا في إضعاف الموقف إلى جانب المعارضين (إذاً مريم نبيّة)». انظر:

Maribel Fierro, "Women as Prophets in Islam," in *Writing the Feminine: Women in Arab Sources, edited by Manuela Marin and Randi Deguilhen*, (London & New York, 2002) 190.

(١٨) انظر إلى الدراسة الجيّدة حول وضع النساء المتقدّم في الأندلس في:

Maria J.Viguera, "Taṣluḥu lil-Ma'ālī: On the Social Status of Andalusī Women", in Salma Khadra al-Jayysī editor, *The Legacy of Muslim Spain*, (Leiden, 1992), (710-724).

(١٩) لا ريب أن موقف الفقيه ابن حزم الظاهري وموقف الفقيه القرطبي المالكي وموقف القاضي ابن رشد الفلسفي المنفتح على المرأة يدفعنا إلى التفكير بأن الانفتاح الذي تتمتّع به المرأة لا بدّ له علاقة بأجواء البيئة الأندلسيّة الثقافيّة. وهنا نتذكّر ما ورد عن مشاركة المرأة العلمية في كتاب ابن حزم **طوق الحمامة في الألفة والألاّف**، (بيروت، ٢٠٠٤)؛ وما ورد في «كتاب النساء» في الجزء السادس في **العقد الفريد**، لابن عبد ربّه، تحقيق أحمد أمين وآخرين، ط٣. ٧ج. (القاهرة، ١٩٦٥)؛ وما عالجه ابن رشد عن مشاركة المرأة المهنيّة والسياسية بين مؤلّفيه الفقهي **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** والفلسفي **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة أحمد دحلان من العبرية إلى العربية، (بيروت، ١٩٩٨). انظر موقف ابن رشد من قضايا المرأة في بحث (في قيد النشر مع أعمال المؤتمر) للدارسة حُسن عبّود شاركت =

لقد قام كلّ من ابن حزم والقرطبي بتقديم الشواهد النصّيّة على «تلقّي مريم الوحي من الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة،» لذلك ارتبط ذلك الوحي بمفهوم النبوّة. ومشاركتي لهذه المسألة ستكون ، حسب الشاهد القرآني، في إبراز دور مريم الجينوولوجي المهم في ربط سلالة الأنبياء- من ذريّة آدم إلى ذريّة إبراهيم - بعضها ببعض (قرآن ٣:٣٢). وقد ساعد هذا الاجتهاد على طرح فرضيّة نبوّة مريم التي ترتكز، بالدرجة الأولى، على نسبة عيسى إلى أمّه التي سُمّي باسمها. فقد اقتضى الأمر بسبب غياب الأب، والحاجة إلى إبراز طبيعة عيسى البشريّة، وتجنّب أيّ إيعاز لأبوّة الله تعالى له، نسبة عيسى إلى مريم. لذلك، إذا افترضنا صحّة هذا النسب الأمومي، والإرث النبوي كما يبدو في سورة آل عمران، هو سُلالة من الأم الكبرى (امرأة عمران) إلى الأم (مريم)، فيصبح عيسى نبيّاً باصطفاء الله لآل عِمران ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ﴾. وهناك دليل منطقي آخر على سِمة نبوّة مريم المتضمّنة في الإحالة القرآنيّة لـ«أخت هارون» لأسباب «نموذجيّة.» وقد دُعيت «مِيريام،» أخت هارون وموسى في سفر الخروج، «النبيّة الأولى أخت هارون» (سفر الخروج ١٥: ٢٠-٢١).

٢.٧ المفسّرون الكلاسيكيون المشارقة في نبوّة مريم

يهتمّ أبو جعفر الطبري (ت٩٢٣م)، في تفسيره الشامل لقرنين ونصف قرن من بدايات أدبيات التفاسير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتجميع أكبر قدر من الأحاديث مشفوعة بالسند في تفسيره.[٢٠] ولتفسير الطبري قيمة التفسير بالمأثور، وهو مجموعة من الأحاديث والأخبار والسيرة وعادات العرب

= به في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة مؤتمر أبي الوليد ابن رشد، الذي عقد في بيروت بين ١٩-٢٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.

(٢٠) أبو جعفرالطبري، **جامع البيان عن تأويل آي البيان**، تحرير محمود محمد شاكر، (القاهرة، ١٩٦٩)، ٦(٣٩٥-٣٩٨).

وأخبارهم مشفوعة ببعض الشواهد الشعريّة، وهذا التفسير كلّه منقول عن التابعين والصحابة، وقد يُرفع إلى رسول الله (صلعم). حين يأتي الطبري، في جامعه الكبير، على آية بشارة الملك لمريم، لا يهتم إلاّ بمسألة هويّة الملك واسمه، ولا يعير مسألة «تلقّي مريم الوحي من الله» أيّ اهتمام. أما بالنسبة إلى آية اصطفاء الله لمريم فيذكر الطبري ثلاثةً من الأحاديث التي تدور حول «حديث الكمال»، الذي يذكر مكانة أكثر النساء رفعةً في الإسلام، وهنّ: مريم، وآسية امرأة فرعون، وخديجة زوجة النبي محمد وفاطمة ابنته (رضوان الله عليهنّ). ولا يبدو في ذكر الطبري للأحاديث الثلاثة هذه تفوُّق أية امرأة من هؤلاء النِسوة الأربع على مريم أمّ المسيح. لكنّ الطبري في الوقت نفسه لا ينقل أيّ أحاديث تربط امتياز مريم هذا بالوحي أوالنبوّة.

ولِد محمّد بن الحسن بن عليّ أبو جعفر الطوسي بعد خمس وسبعين سنة على وفاة الطبري (٩٩٥- ت ١٠٦٧). وكان يعرف الطوسي بشيخ الطائفة، وهو فقيه بارز في المذهب الشيعي.[٢١] ويشتهر بين أعمال الطوسي تفسيرالتبيان في تصنيف عناصر التفسير المتنوّعة في زمانه.[٢٢] وقد جمع الطوسي كل آداب التفسير، مما جعل عمله مصدراً قيّماً للمفسّرين اللاحقين، كأبي الفتح الرازي،

---

(٢١) تؤكّد الأستاذة ماكولف في تقسيم هنري كورين الكرونولوجي لتاريخ المفكرين الشيعة إلى أربعة أجيال ووضع الطوسي في الجيل الثاني وذلك إشارة، بشكل رئيسي، إلى عمله الثيولوجي الجامع. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964), 54.
See Jane McAliffe, *Qura'nic Christians*, (Cambridge, 1991) (*nn* 48, 48).
بينما صنّف محمود أيوب الشريف الرضي (ت ١٠١٥) وأخاه المشهور السيّد المرتضى (ت ١٠٤٤) وأبا جعفر الطوسي (ت ١٠٦٧) في الجيل الثالث للمفسّرين الشيعة والتي امتدّت إلى القرن السادس عشر. انظر:
Mahmoud Ayyub, "The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī Tafsīr," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by Andrew Rippin, (oxford, 1988) 185.

(٢٢) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسيرالتبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي. ١٠ أجزاء (النجف، ١٩٥٧).

ومُلّة فتح الله كاشاني، ومحمّد حسين الطباطبائي.[٢٣] ويهتمّ الطوسي، مثل سلفه الطبري، في آية البشارة بهويّة الروح الذي أُرسل إلى مريم، ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾، فيدلّ عليه بجبرائيل. ويفسّر الطوسي لماذا سمّاه الله «روحاً» فيقول: «لأنّه روحاني لا يشبه شيئاً من غير الروح، وخُصّ بهذه الصفة تشريفاً له. وقيل لأنّه تحيا به الأرواح بما يؤدّيه إليهم من أمر الأديان والشرائع.»[٢٤] أمّا بالنسبة إلى رزق مريم العجائبي في المِحراب وتكليمها في المهد، فيقول الطوسي ما يلي:

«هذه تَكْرِمَةٌ من الله تعالى لها. وعندنا يجوز ذلك بالأولياء والصالحين، وإن لم يكونوا أنبياء.» وليؤكد أن مريم لم تكن نبيّة، في تفسير ظهور الملائكة لمريم (في سورة آل عمران)، يقدّم قولين:

«أحدهما- أن ذلك معجزة لزكريا (عليه السلام)، لأن مريم لم تكن نبيّة، لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم﴾. والثاني- أن يكون ذلك برهاناً لنبوّة عيسى (عليه السلام) كما كان ظهور الشهب والغمامة وغير ذلك معجزة للنبي محمد قبل بعثه، فالأوّل قول الجبّائي، والثاني قول ابن الأخشاد. ويجوز عندنا أن يكون ذلك معجزة لها وكرامة ، وإن لم تكن نبيّة، لأن إظهار المعجزات - عندنا - يجوز على يد الأولياء، والصالحين، للتدليل على صدق من ظهرت على يده، سواء كان نبيّاً أو إماماً أو صالحاً.»[٢٥]

---

(٢٣) لِسِيَر شاملة لهؤلاء المفسّرين الشيعة، انظر:
Jane D. McAuliffe, "From Ṭabarī to Ṭabāṭaba'ī," in her Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, *(Cambridge, 1991) 37-89.*

(٢٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي (النجف، ١٩٥٧) ج. ٧، ١١٤.

(٢٥) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، تحرير أحمد حبيب قصير العاملي (النجف، ١٩٥٧) ج. ٢ ٤٥٦-٤٥٧.

كان إسماعيل ابن كثير (ت ١٣٧٣)، مؤلّف تفسير القرآن العظيم،[٢٦] فقيهاً شافعيّاً ومحدّثاً ومؤرّخاً. وكان تلميذ ابن تَيْمِيّة ومدافعاً قويّاً عن أستاذه وعن التفسير بالمأثور. ومع أن ابن كثير يأتي بالترتيب الكرونولوجي بعد كلّ من الزمخشري والرازي، فقد أُدخِل هنا بعد الطبري والطوسي لأن فكره يعتمد مثل الطبري على المأثور من الأحاديث. أما بالنسبة إلى آية الاصطفاء فإن موقف ابن كثير واضح، «هذا إخبارٌ من الله تعالى بما خاطبت به الملائكة مريم عليها السلام عن أمر الله لهم بذلك.»[٢٧] ويستشهد ابن كثير بستّ طرق مختلفة لرواية «حديث الكمال» الذي يعرّف أكثر نساء الإسلام كمالاً. لكنّ ابن كثير يقف عند هذه المسألة ويحيل القارئ إلى كتابه في التاريخ، البداية والنهاية، حيث يذكر المسألة تحت عنوان «ميلاد العبد الرسول عيسى بن مريم البتول»، ويقدّم عن طُرق أئمّة الحديث معنى «خير نساء العالمين.» ويذكر ابن كثير، في البداية والنهاية، زعمَ ابن حزم النبوّة لثلاث نساء هنّ مريم (أمّ عيسى) وسارة (أمّ إسحق) وأمّ موسى. ويأخذ بموقف «إجماع السنّة، - كما رواه أبو الحسن الأشعري وغيره من أهل السنّة والجماعة، - أنّ النبوّة مختصّة بالرجال وليس في النساء نبيّة.»[٢٨] ويعزو، بحسب الآية ٧٥ من سورة المائدة، لقب «الصدّيقة» المتماثلة بمنزلة مريم الدينيّة.

اشتهر أبو القاسم محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِيّ (ت ١١٤٤)، المرتبط بالمذهب المعتزلي «العقلي» ارتباطاً وثيقاً،[٢٩] بدراسته الفيلولوجيّة واهتمامه

---

(٢٦) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، (بيروت، ١٩٨١) ج. ١.

(٢٧) المرجع نفسه، ج. ١. ٣٦٢.

(٢٨) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، **البداية والنهاية في التاريخ**، ط. ١. (بيروت، ١٩٦٦) ج. باب «من ميلاد العبد الرسول عيسى ابن مريم البتول،» ص. ٦٣.

(٢٩) المعتزلة، اسم الحركة الدينية التي وجدت في البصرة في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن على يدّ واصل بن عطاء، والتي أصبحت أهم المدارس الكلاميّة في الإسلام، تعتبر أن هناك وعياً مهيئاً للإنسان عن طرق العقل فقط في غياب أو سابق للتنزيل.

بالجانبين النحوي والصرفي في تفسيره الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.[٣٠] يهتم الزمخشري، في تفسيره لآية بشارة الملك لمريم بتعريف هويّة الرسول «جبريل»[٣١] وبمعنى «روحنا» فيقول: «الروح: جبريل. لأن الدين يحيا به وبوحيه. أو سمّاه الله روحه على المجاز، محبّة له وتقريباً، كما تقول لحبيبك: أنت روحي.»[٣٢]

ويقول الزمخشري عن تكليم الملائكة لمريم:

«رويَ أنهم كلّموها شفاهاً معجزةً لزكريّا أو إرهاصاً لنبوّة عيسى. وان «اصطفاك» أوّلاً، حين تقبّلك من أمّك وربّاك واختصّك بالكرامة السَنِيّة و«طهّرك» مما يُستقذر من الأفعال ومما قرفك به اليهود، و«اصطفاك» آخراً «على نساء العالمين» بأن وهب لك عيسى من غير أب؛ ولم يكن ذلك لأحد من النساء».[٣٣]

وإذا كان الزمخشري لم يُشر إلى مسألة نبوّة النساء أو نبوّة مريم، إلا أننا نعلم أن «الكرامة السَنيّة» التي أشار إليها ترتبط بالأولياء جملةً، بينما ترتبط «المعجزة» بالنبوّة؛ إذاً لا يؤوّل الزمخشري هنا حمل مريم بكلمة الله كمعجزة أو آية لها،[٣٤] أي كأنثى لها كل الاستعداد النفسي والتدريب الخُلقي لتلقّي الوحي الشفاهي من الله.

---

(٣٠) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، رتّبه وصححه وضبطه محمد عبد السلام شاهين، (بيروت، ١٩٩٥) ج.١. ٣٥٥.

(٣١) وهذا الاهتمام عند معظم المفسّرين بهوية الملك «جبريل» سببه ان اسم الملك غائب في معظم الآيات القرآنية باستثناء ثلاث آيات هي: ٩٨ - ٢:٩٧- وقرآن ٦٦:٤.

(٣٢) **الكشّاف**، المرجع نفسه، ج.٣. ٩.

(٣٣) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المصدر نفسه، ج ١ ص٣٥٥.

(٣٤) في القرآن الكريم عيسى المسيح هو ابن مريم وكلمة الله ألقاها الى مريم. انظر إلى الآية: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾. (القرآن ٣:٤٥)

وهنا نشير إلى أن البشارة لمريم قد وقعت خارج أفعالها وقد تحدّت بها قومها، والتحدّي هنا هو الفارق بين المعجزة والكرامة.[٣٥]

حين نأتي على تفسير فخر الدين الرازي (ت١٢١٠م) الضخم (٣٢ جزءاً) والذي يجمع بين المعرفة الكلامية والمعرفة الفلسفيّة، نلاحظ تطوّر التفسير على يد الرازي إلى علم شامل.[٣٦] وعلى طريقته في تقسيم المواضيع إلى مسائل أو أسئلة، يحسم الرازي مسألة إرسال الله روحه إلى مريم من البداية لعلمه بعلاقة البشارة بموضوع النبوّة، فيقول:

"كان إرسال جبريل عليه السلام إليها (مريم) إمّا أن يكون كرامة لها، وهو مذهب من يجوّز كرامات الأولياء، أو إرهاصاً لعيسى عليه السلام، وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة، أو معجزة لزكريا عليه السلام، وهو قول جمهور المعتزلة، ومن الناس من قال: إن ذلك كان على سبيل النفث في الروع والإلهام والإلقاء في القلب، كما كان في حق أمّ موسى عليه السلام في قوله ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ (القصص: ٧).[٣٧]

---

(٣٥) «بينما تكون المعجزة فعلاً عاماً، تسبقها «دعوة» و«تحدٍّ»، حيث يقيم النبيّ الدليل بشكل قاطع أو لا جدال فيه على عَجْز المشاهدين على أن يأتوا بمعجزة مماثلة كالتي جاء بها النبي؛ بينما «الكرامة» هي تكريم بسيط للشخص. يجب أن تبقى سرّية وهي لا تدلّ بأيّ شكل على دعوة نبويّة». انظر: L. Gardet, "*Karama*" in *The Encyclopedia of Islām*, 1960, 4 (615).

(٣٦) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (القاهرة، ١٩٣٨)؛ التفسير الكبير، بكلام الأستاذة جاين ماكّولف، هو عمل الرازي الذي يحسب له، أو تحفة الرازي الأدبيّة والفكريّة (ماغنوم أوبَس). وتقارن ماكّولف تفسير الرازي بأقرب الأعمال في الغرب أهميّة إليه، بالنسبة إلى المنهج والترتيب، بالعمل الشامل السكولاستي لتوماس أكويناس. فقياساً بهذا العمل يقوم الرازي تكراراً بتقسيم تحليله لآية واحدة إلى سلسلة من المسائل، وكلّ مسألة تقسّم بدورها لتعطي صورة لأكبر قدر من احتمالات التأويل. انظر:

Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, *op.cit.* 69.

(٣٧) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب او التفسير الكبير، ط١ (المطبعة البهية المصريّة، ١٩٣٨) ج٢٩. ص٨.

إذاً لا يفسّر الرازي بشارة الملك إلى مريم كآية لها وإنما كآية لعيسى فقط، بغضّ النظر عن الآية التي تجعل مريم وابنها آية واحدة (المؤمنون: ٥٠).

وحين يأتي الرازي على تفسير آية «الاصطفاء» لا يربط اصطفاءي مريم الأول والثاني باصطفاء الله لـ ﴿ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ . . .﴾ (آل عمران: ٣٣-٣٤)، وهي الآية التي تأتي كمقدّمة لعرض قصّة طفولة مريم في «سورة آل عمران»، لتشير إلى جينيولوجيا أو سُلالة الأنبياء بعضهم من بعض، وسأستعين بهذه الآية كحجّة لمناقشة فرضيّة الرؤية القرآنية لـ«نبوّة مريم.» فتدخّل الله تعالى باختياره الأنبياء ذرّيّة بعضها من بعض لا يمكن أن يجعل من عيسى نبيّاً دون جعل أمّه، التي أصبحت نسبه الوحيد، على النبوّة. [٣٨] وعلى أية حال فالرازي يعي جيّداً علاقة البشارة بمسألة النبوّة، وقد حسم موقفه من نبوّة مريم من البداية لقوله: «اعلمْ أنّ مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى في سورة يوسف (الآية ١٠٩): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾.[٣٩]

كما أصبح واضحاً لنا من العرض في الصفحات السابقة، فإننا نرى - في تاريخ التفاسير الطويل للنصّ القرآني - أن المفسّرين الكلاسيكيّين قد عالجوا مسائل وأهملوا مسائل أخرى (هويّة الرسول/ تلقّي مريم الوحي من الله)، بل اختلفوا في تفسير الآيات بين مفسّر وآخر («إذاً مريم نبيّة» / «مريم ما كانت من الأنبياء»). وبين هذه المواقف من مريم لا يبدو أن المفسّرين المشارقة من السنّة يختلفون في موقفهم عن المفسّرين الشيعة. وقبل أن نناقش خلفيّة الشاهد النصّيّ القرآني الذي اعتمد عليه المفسّرون المشارقة في رفضهم لنبوّة مريم، ولاكتمال

---

(٣٨) «يتصح القرآن الكريم المؤمنين الحكم فيما بينهم بالشورى لكن بالنسبة إلى جينيولوجيا الأنبياء فهذا يجري بتدخّل الله وباختياره عادةً ورثة الأنبياء من ذريّة الأنبياء». انظر المقدّمة لدراسة مادلونغ:

Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the early Caliphate*, (Cambridge, 1997)

(٣٩) فخر الدين الرازي، المرجع نفسه.

الصورة لدينا، لا بدّ من مراجعة موقف المفسّرين المحدَثين في هذا الشأن.

بالنسبة إلى استجابة المفسّرين المعاصرين لمسألتَي «تلقّي مريم الوحي من الله» و«اصطفاء مريم على نساء العالمين» لا يبدو، مع تعظيمهم لمكانة مريم القرآنية، أنهم ناقشوا هاتين الميزتين من باب نبوّتها أو أولوهما اهتمامهم.

فالشيخان رشيد رضا(ت ١٩٣٥) ومحمد عبده (ت١٩٠٥) في تفسير المنار،[٤٠] وهو التفسير الذي يُعدّ برأي العلماء المِصريين المحافظين والتقدّميين صاحب مرجعية عصريّة، لا يراعيان هذه الصلة.[٤١] فقد كان جُلّ همّ محمد عبده في المنار الاهتمام بالآيات التي كان لها وقع على قانون الأحوال الشخصيّة، كآية التعدّد وآيات الطلاق والإرث وغيرها، وذلك في محاولة منه لمعالجة آفات اجتماعية وعائليّة سيّئة كانت شائعة في المجتمع المِصري في أواخر القرن التاسع عشر. والشيخ عبده في تفسيره لسورة آل عمران،[٤٢] لا يعتبر رزقَ مريم «العجائبي» في المِحراب «من خوارق العادات،» كما أنه يُحجم عن استخدام «الإسرائيليّات»، أو روايات أخرى لتأويل القصّة كمعجزة، ويرفض أن يكون رزقُ مريم من خوارق العادات قائلاً:

«إن القرآن نزل سائغاً يسهل على كلّ أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء ولا ذهاب في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نخرج عن سُنّته ولا

(٤٠) محمّد عبده ورشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم المشهور باسم تفسير المنار، (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٧-١٩٣٤) ج٣. ٢٩٩- ٣٢١.

(٤١) أما جمال الدين القاسمي (ت١٨٦٦-١٩١٤) في تفسيره المسمّى محاسن التأويل" فهو تارةً يستشهد بالسيوطي في الإكليل الذي يستدل بآية الإصطفاء للقول بنبوّة مريم وفضلها على بنات النبي وأزواجه. وتارة يستشهد بالمهايمي الذي لم يستطع تخيل نبوّة مريم فأجاز تكليم الملائكة للولي.

(٤٢) فقد فسّر الإمام في المنار سورة البقرة وآل عمران وجزءاً من سورة النساء ثمّ أكمل السيّد رشيد رضا تفسير المنار لاثني عشر جزءاً من القرآن الكريم. وكثير من الناس يلتبس عليهم الأمر فيسندون تفسير المنار جميعه إلى الشيخ محمّد عبده.

نضيف إليه حكايات إسرائيليّة لجعل هذه القصّة من خوارق العادة.»[٤٣] والجدير بالذكر أن عبده في رفضه إلقاء أيّ صفة فوق العادة على رزق مريم، رافضاً خلاف الظاهر والعجائبي في التفاسير، لا يتأخّر في إلقاء لقب النبيّ على زكريّا، علماً أنّ القرآن لا يذكره كذلك. أمّا بالنسبة إلى آية الاصطفاء فيجتهد في أن «هذا الخطاب ليس بشرع خُصَّت به، وإنّما هو إلهام بمكانتها عند الله وبما يجب عليها من الشكر له بدوام القنوت والصلاة، ومَن اعتقد أنه مكرَّم اجتهد في المحافظة على كرامته الخ...»[٤٤] أيّ لا يرى عبده في خطاب الملائكة لمريم وحياً من الله ولا يناقش أيّاً من المفسّرين في نقاشاتهم حول صدّيقيّة مريم أو نبوّتها.

أمّا سيّد قُطب، الذي أعدم أيّام الرئيس جمال عبد الناصر عام ١٩٦٦ بسبب آرائه السياسيّة وتأثيره في حركة الأخوان المسلمين، فقد كتب تفسيراً من السجن هو، في ظِلال القرآن،[٤٥] الذي يعتبر مرجعاً من حيث الخطاب الأدبي. وقد اهتم قُطب في تفسيره بخطاب السورة، والقصّة القرآنيّة، والتصوير الفنّي في القرآن الكريم. وحين يأتي على آية اصطفاء الله لمريم نقرأ بإعجاب التالي:

«وأيّ اصطفاء؟! وهو يختارها لتلقّي النفخة المباشرة، كما تلقّاها أوّل هذه الخليقة: «آدم»؟ وعرض هذه الخارقة على البشريّة من خلالها وعن طريقها؟ إنّه الاصطفاء للأمر المفرد في تاريخ البشريّة. وهو بلا جدال أمرٌ عظيم.»[٤٦] ويشير قُطب بأسلوبه الأدبي الشفّاف إلى دقّة الظرف الذي يتحدّث به محمّد رسول الله عن مريم فيقول:

«فها هوذا محمّد رسول الإسلام... ها هو يحدّث عن ربّه بحقيقة مريم العظيمة وتفضيلها على «نساء العالمين» بهذا الإطلاق الذي يرفعها إلى أعلى

---

(٤٣) محمّد عبده ورشيد رضا، ،تفسير القرآن الحكيم المشهور باسم تفسير المنار، (القاهرة، ١٩١٧-١٩٣٤) ج ٣. ٢٩٩.

(٤٤) عبده ورضا، المرجع نفسه، ج. ٣. ٣٠٠.

(٤٥) سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ٨ (القاهرة، ١٩٧٩).

(٤٦) سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، (القاهرة، ١٩٧٩) ج. ١. ٣٩٥.

الآفاق. وهو في معرض مناظرة مع القوم الذين يعتزّون بمريم، ويتّخذون من تعظيمها مبرّراً لعدم إيمانهم بمحمّد وبالدين الجديد».[٤٧]

وبينما يسوّي سيّد قُطب بين آدم ومريم، ويعتبر أن الله أرسل من خلالها معجزة إلى الإنسانيّة، وأن اصطفاءها يقتصرعليها من نساء العالمين، وأن محمّداً، عن طريق نقله الرواية من ربّ العالمين، قد حدّث بقصّتها، فإن قطب لا يربط هذا الامتياز بمسألة تلقّي مريم الوحي من الله ولا يأتي على ذكر هل كانت مريم من الأنبياء أم لا!.

يخاطب السيّد محمّد الطباطبائي (ت١٩٨١) في تفسيره، الميزان في تفسير القرآن،[٤٨] المثقّفين من الشباب في المجتمع الشيعي المعاصر، ويقارب في أحيان كثيرة الآيات القرآنيّة من منظور فلسفي واجتماعي وتقليدي.[٤٩] ويضيف الطباطبائي، بعد بيان كلّ آية أو مجموعة آيات، بحثاً روائيّاً، مستشهداً بتفاسير المفسّرين الشيعة الكلاسيكيين كالقُمّي والعيّاشي وغيرهما. ويهتمّ بتعريف هويّة «روح الله» التي أرسلت إلى مريم، ويناقش أن الروح لا بدّ أن تكون من الملائكة قائلاً: «مما لا يدع ريباً في أن قول الملائكة لمريم ومحاورتهم معها المذكورة هناك هو قول الروح لها».[٥٠] ويستشهد بالآية التي تسمّي الروح «جبريل» (قرآن ٢ : ٩٧) و«رسول كريم» (قرآن ٦٩ : ٤٠). وينتبه الطباطبائي إلى التجانس بين إذكار زكريا ومريم وإبراهيم وموسى الواردة في سورة مريم، ويصف هذا التجانس في «موتيف» هبة الله لهم الذريّة من باب الإعجاز، لكنه لا يربط بتاتاً بين تجربة مريم في تلقّي الوحي من الله، وتجربة الأنبياء في تلقّيهم الوحي عينه. ويتفرّد الطباطبائي في تفسيره الروائي بالانتباه إلى شخصيّة المخاطِب بين الربّ أو الملك، والمخاطَب لها مريم فيشير إلى كون مريم محدّثة تكلّمها الملائكة وهي

---

(٤٧) المرجع نفسه.

(٤٨) السيد محمد حسين طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط . ٣ (بيروت، ١٩٧٤) ج٣ ، ٢١٤.

(٤٩) For a review of Shī'ite exegetical tradition, see Mahmūd Ayyoub's introduction to his *The Qur'ān and Its Interpreters*, (Albany, 1984).

(٥٠) السيد محمد حسين الطباطبائي، المرجع نفسه، ج. ١٤. ٣٥.

تسمع كلامهم:

«بل حين قالت ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾، إلى آخر الآية... خطابها لربّها مع كون المكلّم إياها الروح المتمثّل بناءً على ما تقدّم أن خطاب الملائكة وخطاب الروح وكلامهم كلام الله سبحانه فقد كانت تعلم أن الذي يكلّمها هو الله سبحانه، وإن كان الخطاب متوجّهاً إليها من جهة الروح المتمثّل أو الملائكة ولذلك خاطبها ربّها.»[٥١]

ويقدّم الطباطبائي في تفسير «آية الاصطفاء» إشارات لها دلالاتها. فقد رجع إلى قول الله تعالى في سورة آل عمران ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ إلى قوله ﴿عَلَىٰ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، معتبراً «أن الاصطفاء المتعدي بـ «على» يفيد معنى التقدّم، وأنه غير الاصطفاء المطلق الذي يفيد التسليم؛ وعلى هذا فإن اصطفاءها على نساء العالمين تقديم لها عليهنّ.»

ثم يتساءل: «وهل هذا التقديم تقديم من جميع الجهات أو من بعضها؟»

وللإجابة جاء الطباطبائي بالآيات التي تبدو واضحة في تعريف أو وصف منزلة مريم؛ فاستشهد بآية البشارة «إذ قالت الملائكة: يا مريمُ..» ثم بآية، ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾. (الأنبياء: ٩١) كما استدل بآية ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾. (التحريم: ١٢) واستنتج أن هذه الآيات «لم تشتمل مما تختصّ بها من النساء إلاّ على شأنها العجيب في ولادة المسيح (عليه السلام)، وأن هذا هو وجه اصطفائها وتقديمها على نساء العالمين».[٥٢] ولو أردنا إعمال النقد، في ما قاله الطباطبائي بالنسبة إلى حصر الاصطفاء في حملها المعجز فقط، دون أيّ ذكر لما تقدّم في سورة

---

(٥١) الطباطبائي، المرجع نفسه. ج. ١٤، ص. ١٩٦.

(٥٢) الطباطبائي، المرجع نفسه. ج. ٣، ص. ١٨٩.

مريم من تلقّيها البشارة من الرسول مباشرة، والإيعاز إليها بهزّ جذع النخلة لإطعام نفسها بنفسها، الأمر الذي يدلّ على مساواة في التكليف أراده الله في مريم نموذجاً، لقلنا: إن الآيات التي ذكرها الطباطبائي تُؤوّل بسياقها الذي قد يختلف عن سياق الآيات في سورة آل عمران، وسبب هذا الاختلاف هو في طبيعة النصّ الذي يحمل رسالة شفويّة هي قيد التطوّر.

وللمقارنة بين منزلة مريم وفاطمة استشهد الطباطبائي بثمانية أحاديث، (باستثناء حديث واحد تتربّع به فاطمة على قائمة نساء العالمين)، تضع مريم في رأس قائمة أكثر النساء في الإسلام كمالاً.[٥٣]

تركت لنا الأستاذة في الدراسات القرآنية بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن، ت ١٩٩٨) جزءين في التفسير البياني للقرآن الكريم.[٥٤] وتقع أهميّة هذا التفسير الذي قامت به للمرّة الأولى عالمة مسلمة في منهجه الأدبي الذي أخذته من المبادئ التي ساقها الشيخ أمين الخولي (ت١٩٦٦) في كتابه مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (القاهرة، ١٩٦١).[٥٥] فقد أدخل الخولي لأوّل مرّة إلى جامعة فؤاد الأوّل (الإسم السابق لجامعة القاهرة) الدراسات الأدبيّة للقرآن الكريم، وهو الذي أشرف على أطروحة محمّد أحمد خلف الله،

---

(٥٣) قامت جاين ماكّولف بدراسة آراء أربعة، من المفسّرين الكلاسيكيين السنّة وثلاثة من المفسّرين الكلاسيكيين الشيعة لآية الاصطفاء (قرآن ٣: ٤١)، وقد وصلت الباحثة إلى نتائج مغايرة لآراء المفسّرين الشيعة في تكريمهم لمريم وفاطمة. فكما تقدّم، وباستثناء حديث واحد، لا يقدّم، بشكل عام، المفسّرون الشيعة منزلة فاطمة فوق منزلة مريم بتاتاً. انظر:
Jane McAuliffe, "Chosen of All Women: Mary and Fāṭima in Qu'ānic Exegesis," in *Islamochristian* (1981).

(٥٤) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، ج.١ (القاهرة، ١٩٦٢) ط٢ (١٩٦٦) ط٣. (١٩٦٨)؛ اما ج٢ (القاهرة، ١٩٦٩).

(٥٥) لدراسة شاملة حول منهجية د. عائشة عبد الرحمن في «التفسير البياني للقرآن الكريم»، انظر:
'Īsā Boullāṭa, "Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al-Shāṭi's Method," *The Muslim World* 64(1974): 103-13.

السجاليّة حينها، الفنّ القصصي في القرآن.[٥٦] وتُعدُّ عائشة عبد الرحمن رائدة من رائدات النهضة النسائيّة في مصر، وتحمل وعياً في قضايا المرأة سجّلته منذ جيل نساء الطليعة.[٥٧] فقد كتبت بإسهاب عن الفلاّحة المِصريّة[٥٨] والشاعرة العربيّة المعاصرة،[٥٩] وتراجم سيّدات بيت النبوّة.[٦٠] وقدّمت دراسة من منظور نِسويّ، في المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، تعدّ من أولى الدراسات التي أعدّتها المرأة العربية والمسلمة تنقد الفهم الخاطئ للآيات القرآنيّة التي يساء فهمها من قِبل الرجل.[٦١] لكن عائشة عبد الرحمن في دراستها لأربع عشرة سورة من السور المكّيّة، لم تأت على تفسير آية قرآنيّة، من منظور أدبي نِسوي، قد يحفّز على إيجاد حقل معرفي حول حقوق المرأة في الإسلام. ولم تكرّس عائشة عبد الرحمن أيّة دراسة للشخصيّات النسائيّة القرآنيّة النموذجيّة كشخصيّة مريم، التي قمتُ في هذه الدراسة بالمساهمة فيها لأوّل مرّة. ولم يُتح - ويا للأسف الشديد- للد. عائشة عبد الرحمن الوقت الكافي لمتابعة التفسير البياني إلى آخر القرآن الكريم، فقد توقّف التفسير عند أربع عشرة سورة قبل رحيل د. بنت الشاطئ عام ١٩٩٨.

---

(٥٦) محمّد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن**، ط٢. (القاهرة، ١٩٥٨).

(٥٧) من مؤلّفات عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) «الفلاّحة المصرية» و«الشاعرة العربية» و«تراجم بيت النبوّة» (بيوغرافيا أزواج وبنات النبي) ولها جزآن من **التفسير البياني للقرآن الكريم**، ومع أنها تطرقت الى مسائل نِسويّة في مقالتها: «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» إلا أنها لم تتنبه إلى أن القرآن الكريم يحمل في خطابه إشكاليّات للمرأة العصرية. ووددت لو أن بنت الشاطئ خصصت دراسات لغوية لدراسة استخدام القرآن الكريم للتذكير والتأنيث خاصة في السور المكّية التي تحمل كثيراً من آيات الله التي تتعلّق بالطبيعة والوجود والتي برزت فيها صيغة جمع المؤنّث السالم. وقد شاركت بنت الشاطئ بالكثير كتابةً وعملاً بالنسبة إلى جيل الطليعة، وإن انتهت في العقود الأخيرة من حياتها في موقف الدفاع عن النفس وعن الإسلام.

(٥٨) انظر عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **الفلاّحة المصريّة**، (القاهرة، ١٩٣٤).

(٥٩) انظر عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **الشاعرة العربية المعاصرة**، (القاهرة، ١٩٦٢) **والخنساء الشاعرة الأولى** (بيروت ١٩٥٧).

(٦٠) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **تراجم سيدات بيت النبوة**، (القاهرة، ١٩٨٤).

(٦١) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة،» (القاهرة، ١٩٦٧).

كان حريّاً بي مناقشة جدارة أو أهليّة موقف كلّ من الأندلسيين والمشارقة المختلفين، لكني سأحاول في الصفحات الباقية أن أقدّم تفسيراً عصريّاً نقديّاً لدعم الحجج في نبوّة مريم الدالّة عليها شواهد ظاهر الآيات القرآنية. لكن يهمّنا في هذه اللحظة أن نركز الاهتمام على تفهّم معاني الآيات في وصف مقامي عيسى الرسولي ومريم الصدّيقيّة وهي الآيات التي استند إليها كلّ من الطبري والزمخشري والرازي في رفضهم نبوّة مريم. أولى هذه الآيات:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾ (قرآن ١٢: ١٠٩)

والثانية:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (قرآن ١٦: ٤٣)

تدفعنا القراءة السريعة لهاتين الآيتين إلى الانقياد السريع لرأي الفخر الرازي، في أن الآية تدلّ بصراحة على أن الله أرسل رجالاً فقط لتلقّي الوحي. بينما تجادل الآية في الحقيقة مع الذين قالوا لمحمّد: «لو أراد الله إرسال رسولٍ لأرسل ملكاً» فهؤلاء يحاججون الرسول في نبوّته كبشر ولا يحاججونه في نبوّته كرجل. لكن لنسمع كيف يفسّر الطبري هذه الآية مضيفاً إليها معنىً جديداً:

«يقول تعالى ذكره: وما أرسلنا، يا محمّد، من قبلك (يا محمّد) إلاّ رجالاً، (لا نساءً ولا ملائكة) «نوحي إليهم» آياتنا، بالدعاء إلى طاعتنا وإفراد العبادة لنا».[٦٢]

على أنّ القرطبي الذي دافع عن نبوّة مريم، يشرح هذه الآية فيقول: إن الآية هي ردّ على القائلين: «لو أُنزل عليه ملك أيّ أرسلنا رجالاً ليس فيهم امرأة ولا جنّاً ولا ملكاً»؛[٦٣] ويضيف القرطبي: «إن هذا يردّ ما يُروى عن النبيّ (صلى الله

---

(٦٢) الطبري، جامع البيان، (دار المعارف، ١٩٦٩) ج١٦. ٢٩٣.

(٦٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت، ١٩٦٦) ج ٩-١٠.

عليه وسلم) أنه قال: «إن في النساء أربع نبيّات حوّاء وآسية وأم موسى ومريم.»(٦٤) ويستشهد بقول الحسن: «لم يبعث الله نبيّاً من أهل البادية قطّ، ولا من النساء، ولا من الجنّ.» وقال العلماء: «من شرط الرسول أن يكون رجلاً آدميّاً مدنيّاً؛ وإنما قالوا آدميّاً تحرّزاً؛ من قوله «يعوذون برجالٍ من الجنّ،،، والله أعلم.»(٦٥)

أما الرازي فيشرح قائلاً: «واعلم أن من جملة شبه منكري نبوّة محمد (صلى الله عليه وسلم) أن الله لو أراد إرسال رسول لبعث ملكاً، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾ ... الخ. فلما كان الكل هكذا فكيف تعجّبوا في حقّك يا محمد والآية تدل على أن الله ما بعث رسولاً إلى الخلق من النسوان، وأيضاً لم يبعث رسولاً من أهل البادية.»(٦٦)

لو أخذنا بتفاسير الآية التي قصد بها الرسل من البشر على أنها تتضمن الرجولة كشرط لكنا صدّقنا أن مريم لا يمكن أن تُصطفى مع باقي الأنبياء لتلقّي الوحي، ولبدا لنا أن الآية التي تلقّبها بالصدّيقة ترفع عنها أساساً أية فرضية للنبوّة، فالآية ٧٨ من سورة المائدة تقول:

﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرۡ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾.

فالآية تركّز على بشرية عيسى ورسالته وبشرية مريم الصدّيقة. والآن وفي حال فسّرنا الآية التي تأتي على ذكر الرسل البشر بأنها تعرّف طبيعة الرسل الرجال، ثم أضفنا إليها هذه الآية التي تلقي على مريم صفة الصدّيقة، لبرّرنا قراءة المفسّرين - وبخاصّة الرازي- إنّ مريم لم تكن نبيّة. لكنّ قراءة المفسّرين هذه تسقط حين نعلم من النصوص القرآنية، ومما عرف ودرس على يد علماء

---

(٦٤) ويشرح «من أهل القرى» يريد المدائن؛ وأن الله لم يبعث نبيّاً من أهل البادية لغلبة الجفاء والقسوة على أهل البدو، ولأن أهل الأمصار أعقل وأحلم وأفضل وأعلم." المصدر نفسه.

(٦٥) المرجع نفسه.

(٦٦) الرازي، التفسير الكبير،(بيروت: دار الفكر، ١٩٨١) ج٩. ٢٣٠.

المسلمين، أن النبوّة، التي هي من الإنباء أي «من ينبئ الأخبار عن الله،» والرسالة، التي هي من «الرسول الذي يبعثه الله،» لا تعني الشيء نفسه. فالنبي بالنسبة إلى علماء المسلمين عموماً يعني من ينتدبه الله للإنباء ولا يحمل التنزيل أو الكتاب بينما يحمل الرسول التنزيل والكتاب."(٦٧)

وحين نقوم بمزيد من التحليل، نرى أن النبوّة تُلقى على الشخصيّات الكتابيّة، (من ضمنهم زكريا ويحيى وعيسى) الذين «حُدّدوا على وجه الحصر بذريّة إبراهيم.» بينما يرد مصطلح «رسول» من الناحية الأخرى أربعة أضعاف ورود مصطلح «النبيّ»، بمعنى «أن الرسل يرسلون إلى قوم ليبشروهم ولينذروهم من كارثة على وشك الوقوع.»(٦٨) ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأنعام ٤٨).

بما أن علماء المسلمين المفسّرين الكلاسيكيين ولاسيّما المشارقة منهم جعلوا النبوّة والرسالة فئتين محصورتين بالرجال، فعلى نقيضهم تنبّه ابن حزم الأندلسي إلى أمر في غاية الأهميّة، وهو أن ليس هناك مَن طالب بأن الله أرسل امرأة/ رسولةً، لأنه يميّز بين النبوّة التي تشمل الرجال والنساء والرسالة التي تقتصر على الرجال.(٦٩) وهكذا يقدّم ابن حزم هذا الوعي المميّز من جانبه إلى القول بنبوّة النساء، وزيادةً على ذلك يأتي بتحليل شائق من الشاهد القرآني يجعل ابنَ حزم بمقياس النسويّة (الفمينيزم) اليوم سابقاً للناشطة النسويّة المغربيّة، فاطمة المرنيسي، بزمن.(٧٠) فهو أوّلاً، يلفت نظَرنا إلى موقع قصة مريم بين قصص

---

(٦٧) Fazlur Raḥman, *Major Themes of the Qur'ān,* (Minneapolis, 1994) pp81-82.

(٦٨) Michael Zwettler, "A Mantic Manifesto: The Sūra of "The Poets" and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority," in *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, edited by James L. Kugel (London,1990) p.86.

(٦٩) See, Barbara Strowasser, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*, (Oxford, 1994) p67.

وانظر، ابن حزم، **الملل والنحل**، المصدر نفسه، ص.١٢.

(٧٠) فاطمة المرنيسي، عالمة اجتماع من المغرب، هي أول امرأة استخلصت «علم الرجال» ، العلم =

الأنبياء الرجال في «سورة مريم»؛ ثانياً، يناقش بدقّة أن يوسف يلقّب بالصدّيق لكنه أيضاً نبي؛ وكذلك بالنسبة إلى إبراهيم وإدريس في الآيات الكريمة: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ (مريم٤١)؛ ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ (٥٦) ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (٥٧). ويلاحظ أن كلمة «صدّيق» ملازمة للأنبياء لا بل تتقدّم على صفة النبي، وفي الآية السابقة تركيز على أبرز نبيّ وهو إبراهيم (أبو الأنبياء) مع نبيّ ربما هو الأقل بروزاً بين الأنبياء، في هذه الذرّية من آدم إلى من هدى واجتبى... فإذا اتّبعنا سياق التسمية في القرآن الكريم، كما يقول ابن حزم، فإن إلقاء لقب الصدّيقة على مريم لا ينفي نبوّتها بتاتاً. وهنا أضيف ما ذكرته سابقاً، ومن جانبي، أن ما قام به ابن حزم، من قراءة ظاهريّة للنصّ، هو أصلاً منطقيّ بسبب نسب عيسى إلى أمّه فهو لن يكون نبيّاً إن كان من غير ذرّية أنبياء! فكيف تخرج مريم عن هذه الذرّية، وهو المولود دون أب ومن أم فقط، أمّ مصطفاة مع اصطفاء الأنبياء؟ و يُستدلّ على نبوّة مريم أيضاً في «علامات النبوّة» التي تبرز في الآيات التي عرضت قصّة حياتها من طفولتها إلى حملها:

قبول الله لها للخدمة في المعبد بعد أن كان هذا النذر للذكور فقط: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾، عصمتها: ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾، نشأتها الصالحة ورزقها العجائبي: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، ثمّ بشارة الله لها بالغلام عن طريق ظهور الملك لها وتكليمها: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ ثم حملها بالكلمة ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ

= الذي يستخدم تقنية لنقد رواة من الأحاديث التي سمعت ونقلت عن لسان النبي. انظر، فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣).

ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾، وحملها من روح الله: ﴿فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ وأخيراً اصطفاؤها على نساء العالمين: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.[٧١]

أضف إلى ذلك أن استحضار قصّة مريم في سياق صراع محمّد (ص) في مكّة (سورة مريم من الفترة المكّيّة)، يضيف قيمة إلى فرضيّة نبوّة مريم، كما أن استحضارها في القلب واللسان (واذكر) هو على المستوى نفسه استحضار الأنبياء الآخرين.

٣.٧ الصلة المباشرة بين قصّة مريم وحالة النبيّ محمد[٧٢] في مكّة في ظروف الوحي باستدعاء قصص الأنبياء[٧٣]

إن الصلة المباشرة بين ظروف دعوة النبي محمد في مكّة واستحضارالقصص القرآنية عن الأنبياء والرسل السابقين، والتي توحى إلى الرسول دائماً بسبب ظرف معيّن أو سؤال طرح، قد أوحت إليه بالاهتمام بتاريخ خلاص الأنبياء. هذه القصص[٧٤] أو الإنباء عن حال الأنبياء والرسل مع قومهم وإن كانت غايتها هي

(٧١) للمصادر الإسلامية عن «علامات النبوة» انظر، مقدّمة ابن خلدون، (بيروت، ١٩٥٧) ج١ ص ٣٤٥. وقد برز نوع أدبي في الإسلام الوسيط للدفاع عن نبوّة محمد وتوضيح «علامات النبوّة». انظر، فخر الدين الرازي، النبوّات وما يتعلّق بها، (القاهرة، د.ت.). القاضي عبد الجبّار الهمذاني، تثبيت دلائل النبوّة،(بيروت، د.ت.) ج٢؛ علي بن محمّد الماوردي الشافعي، أعلام النبوّة، (بيروت، ١٩٨٧).

(٧٢) هنا أقصد أن أسمّي محمداً باسمه وذلك لأن النبوّة لم تستقرّ له إلا بالفترة المدنيّة وهنا أتكلّم فقط عن المرحلة المكّيّة. ومحمّد لم يكن شخصاً مقدّماً ولا أراد أن يكون (سورة ٤٧-٤٨) والمهم كما يقول نولدكه في مقدّمة تاريخ القرآن: «إنه ظلّ وفيّاً لربّه وسلامة روح شعبه، لا بل البشريّة جمعاء حتى آخر نفس فيه، وإنّه لم يفقد اليقين الراسخ في التكليف السماوي له».

(٧٣) See David Marshal "Christianity in the Qur'an" in *Islamic Interpretations of Chrisitanity*, edited by Lioyd Ridgeon (Richmond and Surray, 2001) p. 4.

(٧٤) تعتبر القصص القرآنية، باستثناء قصّة يوسف (قرآن ١٢)، أقصوصات لأنها قصص قصيرة وأحياناً تأتي على شكل مشاهد لا تحمل عناصر روائيّة كما نعرفها في القصّة. إنما بسبب أثر السرد النفسي والفنّي في المتلقّي أوجب تعريفها كقصّة.

للتفكير وللعبرة ولضرب الأمثال ولتثبيت قلب الرسول الخ. . .»[٧٥] فإن القصص تدور في جوهرها حول «نموذج» أو مثال: يصوّر النبي أو الرسول، المرسل من عند الله ، وهو يدعو قومه الذين يرفضونه قبل أن يتدخّل الله أخيراً في الدفاع عنه والاقتصاص من الذين لم يؤمنوا به. وقد تكرّر هذا النمط من القصص كثيراً في الفترة المكّيّة، مما يدفعنا تلقائيّاً إلى الافتراض أن وظيفة هذه القصص[٧٦] ذات صلة بحالة محمد (ص) في مكة:

فهي تعكس صورة النبيّ محمد وهو يحصّن دعوته إلى التوحيد وثقته بأن يتدخّل الله إلى جانبه. إذاً تخدم قصص الرسل والأنبياء هذه كمثال للنبيّ والمؤمنين في مكّة؛ فهذه القصص هي للدفاع عنه، ولتشجيع المؤمنين به في ظروفهم الصعبة.[٧٧]

ويشير العالم اللاهوتي كانيث كراغ إلى هذا السياق، وينتبه إلى هذه القراءة المبطّنة فيقول:

«هذه المجموعة (الكانفا) الواسعة للأنبياء من آدم إلى عيسى، تشكّل لقوم محمد المعنى والمصير لقضيّتهم. فترتّل القصص الكتابيّة (من الكتاب المقدّس بعهديه) بتأييد حيويّ للمرجعية القرآنية. كل

---

(٧٥) «لعلّ القوم يتفكّرون في أحوال الغابرين» (الأعراف ١٧٦) «ولتكون عبرة لأولي الألباب» (يوسف ١١١) «ولضرب الأمثال للذين آمنوا» (امرأة فرعون في التحريم ١١) «وليثبّت بها فؤاد الرسول» (هود ١٢٠) «وللثناء عليهم في صبرهم» (زكريا مع الموالي الذين يخافهم، مريم مع قومها الذين يتّهمونها وابراهيم مع أبيه الذي يعبد الآلهة).

(٧٦) يحدّد محمد خضر النواة الوظيفيّة التي انبنت عليها جميع القصص بثلاث مراحل: الدعوة إلى عبادة الله وحده، الرفض والاستكبار، ثم نجاة المؤمنين وإهلاك الكافرين. انظر محمد خضر، المرجع نفسه، ص. ٥٧. لكننا في مريم نحدد المراحل بالدعوة إلى الحمل من روح الله، وتكذيب قوم مريم حملها العجائبي ثم تدخل الله إلى جانبها لنصرتها.

(٧٧) وهنا أشكر دايفيد مارشل لسوقه التفكير بهذا الشكل المنطقي، لما قد يمكن أن تعنيه قصة مريم لمحمد ، والذي اتّبعته في هذا الجزء من الورقة. وأقدّم مساهمتي في أمرين: في شكل القصّة ومعناها وأضيف مصطلح «نبي» إلى «الرسول» لأن القرآن أحياناً يقيم الدمج بينهما وأحياناً يقيم الفصل بينهما. انظر دايفيد مارشيل، المرجع نفسه، ٤.

النبوّات تتجمّع باتّجاهها ليبلغ الوحي الأوج أو الذروة. فالكتب المقدّسة الأخرى هي المعلّم المخلص لا الحاكم المنتصر، وهي تخدم باستمرار الثيمة (أو الموضوع) السائد للنبوّة كأزمة».[٧٨]

وأهم ما يلفت نظرنا في ذكر مريم مع ذِكر الأنبياء في «سورة مريم» هو أن قصتها (١٦-٣٣) تشكّل العمود الفقري للقسم السردي القصصي، حيث ترد قصّتها بالتساوي مع الأنبياء الرجال: زكريّا، إبراهيم، موسى وأخيه، إدريس وإسماعيل ، وما يلفت نظرنا في دراسة شكل ومحتوى سورة مريم هو أن القصة الحقيقية، كما رأينا، تركّز على مريم كمثال أكثر منها على عيسى.

والبنية الوظيفيّة لقصة مريم هي كالتالي: يُرسل رسول من الله ليعلن البشارة إلى مريم بهبة الغلام، وتستعيذ مريم بالرحمن من هذه البشارة، فكيف يكون لها غلام ولم يمسسها بشر ولم تكُ بغيّاً؟ فيطمئنها الرسول بأن هذا هو هيّن عند ربّها وأن الربّ سيجعل الغلام آية للناس ورحمةً منه. وتحمل مريم وتنتبذ مكاناً قصيّاً لتلد تحت جذع النخلة أي في الفلاة.[٧٩] ثمّ يجيئها المخاض إلى جذع النخلة، فتدعو مريم على نفسها بأن تكون شيئاً منسيّاً، ﴿يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا﴾. ويوازي ألم مريم من الوضع وانتباذها قومها حزنها وخوفها من العطش والجوع والجزع في هذا المكان النائي. ثم ينادي «الذي تحتها»، (ويختلف المفسّرون بهويّة المنادي «أهو الملك أم عيسى؟.») ويطمئنها صوت المنادي بألاّ تحزن لأن ربها «قد جعل تحتها سريّاً» وبأن عليها أن تهزّ الشجرة لتساقط عليها الرطب الجنيّ، وأنها ستأكل وتشرب وتقرّ عيناً، وحين تواجه قومها، عليها أن تجيبهم بالصمت لأنها ستنذر للرحمن صوماً «فلن أكلّم اليوم إنسيّا.» وتواجه مريم قومها في طريق العودة من رحلة المخاض والولادة وهي

---

(٧٨) Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'ān: Islam in its Scripture*, (Oxford, 1994) p17.

(٧٩) وأشير أن هناك فرقاً بين مكان الولادة في إنجيل لوقا في المذود والولادة في القرآن التي تتم خارج المكان، في رمزية الرحلة والعودة منها.

تحمل بيدها الطفل. وسرعان ما يتّهمها قومها باقتراف ما لم يعرفوه عن أبيها بإتيان السوء ولا عن أمّها باقتراف البغاء. فتشير مريم إلى طفلها، بسبب يمين الصمت الذي أخذته، فيتكلّم عيسى، وهو في المهد ليقدّم الدليل على براءة أمّه، وليقوم بإعلان عبوديّته لله، وبإتيانه الكتاب والنبوّة من الله الذي جعله مباركاً وأوصاه بالصلاة والزكاة وبرّ والدته، وأن يكون رقيق القلب لها ورؤوفاً ومتواضعاً.

وهنا نطرح السؤال مرّة أخرى، ما هي الصلة المباشرة بين حالة النبيّ محمّد (ص) المعنويّة والنفسيّة، في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف السماوي له، وبين دراما قصّة مريم؟ والجواب هو في هذا التشابه بين حالة مريم وحالة النبي فمريم مثلُ محمد تتلقى الرسالة التي تصلها شخصيّاً عن طريق مثول الملك لها. ومثل محمد تشعر مريم بالعزلة واتّهام القوم لها بسبب اصطفاء الله لها لتضع ما ستحمل به. ومثل محمّد وأتباعه تشعر مريم بالخوف والجوع والعطش وعدم الأمان. لكن الله يقف بجانبها دفاعاً عنها ضد الذين يتّهمونها بهتاناً وهذا بالنهاية ما يتمنّاه النبيّ محمّد لنفسه ولقومه من الخلاص وتدخّل الله لإنقاذه مع قومه في شدّتهم ومحنتهم. وهنا بالطبع مغزى قصص الأنبياء بجملتها، وهذا ليس بالجديد على قراءتنا للقصص القرآنيّة، وإنما الجديد والجدير بالذكر في هذا الاستدعاء هو التماثل بين حال النبي ودراما قصّة مريم التي عرّفها المقراني في دراسته تأمّلات مريميّة بالتجربة الحياتية على الصعيد الشخصي:

– لقد كانت مريم يتيمة كفلها زكريا، وكذلك كان محمد يتيماً كفله جدّه عبد المطّلب. وهناك تعاطف شديد مع اليتم في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ﴾ (الضحى ٩٣: ٦).

– يقابل تعبّد مريم في المحراب تحنّث محمد في غار حرّاء. وكلاهما تحضير روحي لتلقّي البشارة بالكلمة وحملها وتحمّلها.

– هناك تجانُس بين عذرية مريم وأميّة محمّد: فمريم حملت بكلمة من الله بغلام (يسمّى عيسى) دون أن يمسّها بشر (قرآن ٣: ٤٥-٤٧)، ومحمد حمل كلام الله وتلقى البشارة (بالقرآن) دون معرفة بالقراءة والكتابة (قرآن ٧: ١٥٧).

وعذرية مريم أمر محسوم لسببين: الأول أن الروح لا يمكن أن تلقّح غير امرأة عذراء، وثانياً أنّ الاتّصال بالألوهيّة لا يمكن أن يكون إلاّ عن طريق عذريّ أو وعاءٍ طاهر. وتتّصل أُميّة النبيّ محمّد بالدرجة الأولى بعدم معرفته بالكتب المقدّسة فقومه من «الأمّيين».

– إن المبشّر بالكلمة في كلتا الحالتين هو روح القدس، الملك جبريل، الذي يظهر بشكل رجل. إن سؤال مريم المندهش للرسول: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾؟ يقاربه الاستنكار التعجّبي الذي جعل محمّداً يردّد في كل مرّة يطلب منه الملك القراءة فيجيب «ما أنا بقارئ!»

٤.٧ الخاتمة

رأينا في هذا الفصل كيف ناقش كُلٌّ من ابن حزم والقرطبي مسألة نبوّة مريم من ظاهر آيات النصّ، بينما لم ير أكثر المفسّرين المشارقة القول في ذلك. وقد قدّمنا موقفي ابن حزم والقرطبي المتحمّسين والداعمين لنبوّة مريم بشكل لا سابق له. وأشرنا إلى خلفيّة الفقهاء الثقافيّة من أهل الأندلس مما يميّزهم عن المشارقة من المفسّرين والفقهاء. ورأينا أنّ القابلية المريميّة لتلقّي الوحي المباشر من الله متضمّنة على مستوى النصّ وباطن النصّ في آيات مريم القرآنيّة. ولن يستغرب القارئ أو العالم بعد اليوم، المسيحي أو المسلم، من مناداة النصّ لمريم بالاستدلال الرمزي «أخت هارون» ليذكّر بنسب هارون وموسى وميريام النبوي وعلاقته بالهيكل أو المحراب الذي دخلته مريم. وقد اعتمد المفسّرون في الأندلس في قراءتهم للنصّ على الشاهد القرآني في بشارة الملك لها، وفي رزق مريم العجائبي، وعلى اصطفائها على نساء العالمين. وقد دعّموا حجّة الشاهد القرآني بشاهد الحديث النبوي.

إن السجال في الأندلس حول نبوّة النساء عموماً ونبوّة مريم على وجه التخصيص كان حاداً كما أشار إلى ذلك ابن حزم، وقد نوقش ضمن النقاش الدائر حول «كرامة» الأولياء و«معجزة» الأنبياء. وقد نوقشت المسألة نفسها بين

المفسّرين المشارقة من هذا المنظور، لكنّهم لم يروا في ظاهر النصّ أية دلالة على نبوّة مريم. بل عارض المفسّرون الكلاسيكيون والمحدثون، من السنّة والشيعة، من أهل المأثور كما من أهل الرأي، وحتّى عند أكثر المعاصرين اجتهاداً في علم التفسير، في بشارة الملك لمريم وحياً، واستعانوا على موقفهم ضدّ نبوّة مريم بالشاهد القرآني الذي يحاجج به الرسول ضد إرسال الله الملائكة وليس ضد إرسال الله النساء، فأوّلوا ما لا يحمله ظاهر النصّ. لذلك نقدتُ حجّتهم في الآية هذه بعد أن قمتُ بتأويلها التأويل الصحيح.

ثمّ عدنا إلى ابن حزم الذي فرّق بين النبوّة والرسالة وحصر النبوّة في النساء لا الرسالة التي تقتصر على الرجال. وأشرت إلى ريادة ابن حزم في القول بموقع قصّة مريم بين قصص الأنبياء، وفي تقديم الشاهد على إلقاء لقب «الصدّيقة» على مريم مثلها مثل يوسف في قصّته حين قالوا في نبوّته وأنه لُقّب أيضاً بـ«الصدّيق».

ثمّ قدّمنا علامات نبوّة مريم: في استحضار ذكرها من الكتاب السماوي مع ذكر الأنبياء الآخرين، وفي الاحتفال السردي بها لتلقّيها الوحي من الله عن طريق الملك، وفي قصّة صراعها مع قومها الذي له صلة مباشرة مع حالة النبيّ محمّد المعنويّة في صراعه مع قومه في مكّة في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف، مما جعل القياس بين محمّد ومريم يؤكّد على الدورالمثال الذي تلعبه مريم بالنسبة إلى النبيّ. فمريم هي التي تحمل الكلمة كما يحمل الرسول محمّد القرآن. وفي قصّة طفولة مريم المميّزة، قدّمنا نقاشاً منطقيّاً من موقع اسم ونسب عيسى الأمومي، الذي تفرّد به القرآن، مما يبرز الرؤية القرآنية لنبوّة مريم.

وأخيراً نتساءل عمّا تعلّمناه من إعادة قراءة التفاسير الكلاسيكيّة والمعاصرة في هذه المسألة، وماذا أكسبنا البحث عن دلالات «نبوّة» مريم في الرؤية القرآنيّة؟ تعلّمنا أن التفاسير نتاج ثقافي قائم على الممكن والنسبي لأنه رهن بشروط تاريخيّة وزمانيّة وبظروف ذاتيّة وإنسانيّة بحتة لذلك يُستحسن قراءتها في كلّ عصر وتأويلها تأويلاً جديداً. فبإقصاء مريم من النبوّة قد أقصى هؤلاء المفسّرون النساء من سلطة دينيّة تتعلّق بالتكليف الذي ساوى بين الرجال والنساء فتوارت الشخصية

المريميّة إلى خلف الحدث القرآني. وكما تناقش ليلى أحمد:

«يؤكّد المفسّرون على الرؤية الإسلاميّة للمساواة الأخلاقيّة والروحية بين الرجال والنساء، والتي تخدم كبديل للقوة الكليّة الوجود التي تسعى لإبقاء صورة لنظام الزواج التراتبي، صورة تعكس أعراف الإسلام الكلاسيكيّ أكثر من قابليّة الإسلام المعاصر للتأقلم مع أحوال متغيّرة باستمرار في أوقات وأزمان مختلفة».(٨٠)

(٨٠) See Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven and London, 1992) 64-67.



الخاتمة

بعد أن حقّقت قراءة ذكر مريم في النصّ القرآني تفسيراً وتأويلاً للآيات، فإنني أختم الدراسة الأدبية للسورة والآيات التي نزلت قرآناً في مريم على النحو الآتي:

١ ـ قراءة «سورة مريم» نوعاً أدبياً وخطاباً للرحمن:

بالنسبة إلى تاريخ سورة مريم نرى أن السورة، كما أشار إلى ذلك السيوطي، هي من «العِتاق الأول» التي تنتمي إلى مجموعة واحدة من سور أوحيت في المرحلة المكّيّة وهي: سورة بني إسرائيل (١٧) سورة الكهف (١٨) وسورة طه (٢٠) وسورة الأنبياء (٢١). وإذا ما أظهرت قراءة جزءي السورة القَصصي والحِجاجي شكلاً يقسم السورة بين نصّ ونصّ- معكاس (طريحة ونقيضة)، والأخيرة ترد قراءةً للمواضيع الإنجيليّة (المعروفة في الأناجيل الرسميّة وغيرالرسميّة)، فإن السورة تتمتّع بوحدة بنيويّة. وقد اتّسق هذا التقسيم بسبب قراءتنا للآيات تبعاً لـ«التحليل الكولومتري» الذي استخدمته من قبل الأستاذة أنجيليكا نويفرث في دراستها الرائدة لأشكال السور المكّيّة، وهي مقاربة جديدة في قراءة الآيات تساعد على دراسة بنية السورة باعتبارها خطاباً كليّاً لا آيَةً آيَةً وفق المنهج القديم الذي يجزّئ السورة إلى «ذرّات» ويفصّل خطابها متجاوزاً الوحدات الأدبيّة الكلّية المترابطة بعضها ببعض منطقيّاً.

وقد أدّت هذه القراءة للآيات، على صعيد الوحدات الأدبيّة وأشكالها، إلى إدراك ذوبان الأشكال الأدبيّة المستحضرة لـما هو معروف في التقليد الكتابي (للعهد الجديد) والتقليد التقوي غير الرسمي (المحايث له) والتقليد الشعري العربي الجاهلي (قصيدة المديح)، مما يؤكّد الحضور القديم والمُحْكَم لمريم في التنزيل، وعند صاحب البلاغ وجماعته المتلقّية للرسالة. لذلك نستطيع أن نصف نوع السورة الأدبي للطريحة بأنه مزيج من الليترجيا المسيحيّة والشعريّة الدينيّة العربيّة. وهذا الذوبان المدهش لا يمكن أن يولد إلاّ في محيط ثقافي يعتمد على الشفاهيّة مصدراً للوحي والمعرفة.

وقد ظهرت لنا في شرح الوحدات الأدبيّة في السورة ميزات أسلوبيّة شكليّة: كالتكرار في الجناس الاستهلالي للقسم السردي، والتناسب في حجم الوحدات القصصيّة والوحدات الحجاجيّة، والمحافظة في معظم الآيات على وحدة الفاصلة (الياء أو الدال المشدّدة بعدها ألف ومدّ) وكذلك الكلمة المفتاح (الرحمن)، مما يعني أن السورة (باستثناء بعض الآيات) تتمتّع أيضاً بالوحدة الموضوعيّة والشعوريّة.

وقد شرحنا أن السورة، على الشكل الثنائي الذي ظهرت به طريحةً ونقيضةً لا تُعتبر شكلاً نموذجياً للسور في القرآن الكريم. وقد جاء ذلك على حساب متعة السرد، - كما يقول - وأرى أنه- الناقد الأدبي ياروزلاف ستاتكوفيتش. لكنّ الأسلوب السردي القصصيّ القرآنيّ أساساً لا يسعى إلى الغاية الفنيّة غير الهادفة، إنما هو وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة للوصول إلى أغراضه الكلاميّة والعقائديّة.

وقد كشف موقع قصّة مريم المركزيّ بين قصص الأنبياء الثلاث عن حضور لمريم في قلب الخطاب السردي وعموده الفقري: والقصّة ليست قصّة مولد عيسى والاحتفال به فقط، بل هي قصّة رحلة مريم وانتباذها قومها وعودتها إليهم منتصرة، ولا يظهر اسم عيسى في كلّ القصّة بل لا يظهر إلاّ في آية التعقيب. ولأن موضوع قصّة مريم هو في ثيمة الخصب، والحمل والولادة، فقد برزت

شخصيّة مريم في الجانب المتعلق بأنوثتها على سبيل الانفعاليّة بالبشارة واتّهام قومها لها وفي لحظة المخاض، وبرزت أمومتها بعلاقتها بولدها الذي أكّد على البرّ بها والتواضع لها. وهذا يدلّ على أن الخطاب القرآني لا يستحي من لغة الأنثى الحسيّة في موقف المخاض والولادة. وأصلاً لكي ينجح نظام اللغة بالتعبيرات والتمثيلات الصادقة عن مشاعر الأنثى فلا بد أن تشارك المرأة في صنع اللغة، وهنا شاركت المرأة العربيّة في صنع اللغة العربيّة وهي أداة رسالة النص القرآنيّ البلاغيّة الخالدة.

وقد ساهمت مريم قولاً بصوتها وفعلاً برحلتها إلى الصحراء في الميثي (الأسطوري) ودوره كأداة منطقيّة تجمع بين التناقضات حول قلق الوجود وجدلية الموت- جدلية الحياة (العقم/الخصب) لتذيبها في سياق ثقافي أدبي جديد، وقد وضع الميثي مريم في أبهى صورة للخصب حين اختار مريم - في حالة المخاض والوضع- لقاءها بالنخلة والسريّ. وموتيف «الأنثى والشجرة والماء»، كما يقول الناقد الأدبي الكبير نورثروب فراي، هو موتيف للخصب ومشهد تصويري معروف جدّاً في الآداب والحضارات القديمة. وقد استثمرنا دراسة عالم الفولكلورالروسي فلاديمير بروب لمورفولوجيا الحكاية الشعبيّة بأن درسنا الحوافز الأدبيّة «الموتيفات» للمتن الحكائي؛ وإن كنا لا نعتبر قصّة مريم، بمفهوم بروب، نموذجاً للحكاية الخرافيّة وذلك لأنها تؤطّر للتاريخ وتحمله. وقد كشفت دراسة «الموتيفات» عن تناصّ بين السورة القرآنيّة (مريم) وأناجيل الطفولة القانونيّة (حسب لوقا ومتى) وغير القانونيّة (حسب يعقوب التمهيدي ومتّى المنحول) مما يعزّز الصلة القويّة بين الأناجيل وسورة مريم. وهذا التناصّ يطلق صورة خالدة لمريم بين الوحيين الكِتابيّين الإنجيلي والقرآني، وهما المرجعيّة الكتابية للمسيحيّة والإسلام وسلطتهما الخالدة .

في ما يتعلّق بالبحث الأسلوبي وعلى خلفية النقد الأدبي العربي الكلاسيكي، والدراسات التي جرت حول «نظم القرآن»، قبل اللغوي والبلاغي الكبير عبد القاهر الجرجاني وبعدَه، قمنا بدراسة المادة اللغويّة- البلاغيّة التي تُظهر التطابق

المحكم والتّام بين اللفظ والمعنى، فحدّدنا العناصر النحويّة مثل الأفعال والفواعل والفواصل والعناصر البلاغيّة، مثل التكرار الصوتي والأداة البيانيّة وغريب القرآن. وقد ساعد التحليل الأسلوبي في دفع الدراسة باتّجاه فهم بناء النظم في الآيات داخل السورة، وبين نظمها ونظم آيات أخرى في سور قرآنيّة أخرى، فظهرت سورة مريم سابقة في التنزيل على سورة آل عمران.

وقد ظهر لنا أن لغة مريم أنثويّة قائمة على قوّة الاستجابة والتلقّي والتفاعل (مع الرسول الذي يظهر في صورة بشر) والمشاعرالقلقة (على وجودها في المكان القفر) والمتألّمة (من ألم المخاض)، وهو ما أظهر شخصيّة الأنثى على صعيد تجربة الولادة في صورة الضعف، وهذا واقع لا جدال فيه. ولكن ظهر لنا الضعف أيضاً مع زكريّا المتألم من شيخوخته وإبراهيم الخائف على أبيه في خطاب للرجاء عند الأول وخطاب التحنّن عند الثاني وخطاب الرأفة بمريم فجاء الجواب في خطاب الرحمة للجميع على لسان الرحمن.

وقد خصّصنا نقاشاً لقضية التسمية وإخفاء الأسماء وتمتّع مريم بقوّة التسميّة مقابل الشخصيّات الكِتابيات الأخريات اللواتي اختفت أسماؤهنّ فاختفت شخصيّاتهنّ وأدوارهنّ. وقد ظهر لنا كيف ينادي الخطاب القرآني مريم باسمها الشخصي لذاتها وأيضاً بألقابها الأسريّة لأهميّة الصِلة العائليّة في نسب مريم النبويّ كـ«أم عيسى» و«بنت عمران» و«أخت هارون». وأزحنا، كما نتمنّى أن نكون قد فعلنا، سوء الفهم في مناداة القرآن الكريم مريم بـ«يا أخت هارون» عندما أوّلنا المناداة كـ«استدلال نموذجي» كما أشار إلى ذلك أيضاً الناقد الأدبي نورثروب فراي في دراسته عن «التايبولوجي». فـ«أخت هارون» هي ميريام، المرأة الأولى التي سميّت بالنبيّة في العهد القديم. وعلاقة مريم بهارون كما رأينا في دراسة سورة آل عمران أصبحت واضحة عندما سمّيت عائلة مريم بآل عمران، وهي أيضاً عائلة هارون وموسى، التي جاء اصطفاؤها على المستوى نفسه مع آل إبراهيم، مما يعني أن مريم مهمة في سياق هذه السلالة، وأنها ورثت هذه السلالة في علاقتها في خدمة الهيكل والدخول إلى المحراب.

وقد ناقشنا أن في استخدام كلمة «الرحمن» بين الطريحة والنقيضة، مكثّفة في الخاتمة التي جاءت على شكل خُطبة تقريريّة، ما جعلها الكلمة المفتاح وما عزّز مفهوم «الرحمة» التي بدأت بها أوّل آية في السورة، والتي من مدلولات جذرها رحم الأم، في سورة تأخذ الأنثى لتكتمل ذاتها في الأمومة، وفي سورة أكثر ما يذكر فيها اسم الرحمن مما يشير إلى لاهوت للرحمة واضح في موقف هبة الأولاد للأنبياء (زكريا ومريم وإبراهيم) وفي موقف واضح للدفاع عن الأنثى في خصبها وعن الوالدة في أمومتها.

وقد أعطيت امرأة عمران سلطة التسمية حين أعلنت تسمية ابنتها بنفسها، «وإنّي سمّيتها مريم»، وأعطيت مريم أيضاً قوّة التسميّة بإعطاء نسبها لابنها، «عيسى بن مريم». فقوّة التسمية، وهي امتياز للآباء، ربّما أُعطيت هنا للأم وابنتها نتيجةً لأهميّة حضور الأموميّ في قصّة حياة عيسى (عليه السلام).

وقد أعطيتْ مساحة مهمّة للغة المجازيّة والأداة البيانيّة وهي أيضاً تعبيرات أدائيّة في المفكَّر فيه والمتخيَّل في اللغة العربيّة. وقد فسّرنا معاني أسماء وأفعال وجمل غريب القرآن، مما نتج عنه سوء فهم بعض علماء المسلمين (أنفسهم) وبعض المسيحيين إلى اليوم. وفسّرنا من أسماء الغريب اسمي مريم وعيسى، ومن الآيات قمنا بتأويل آية ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾. وقد أبنّا ما وقع به المفسّرون المسلمون من لغط بسبب كلمة «تحت» النبطيّة وكلمة «سريّا» القبطيّة مما كشف عن التناصّ الموجود بين قصّة «رحلة مريم القرآنيّة» وقصّة رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر مما نعرفه في إنجيل الطفولة حسب «متّى المنحول».

وقد كشف البحث في أسماء الشخصيّات الكِتابيّة، مما يعود إلى غريب القرآن في سورة مريم، عن نوع البيئة الثقافيّة المسيحيّة التي يتفاعل معها المسلمون الأوائل وصاحب البلاغ خاصّة في محيط مكّة. ففي بحث كهذا ليس مهماً أن نستخدم قواميس اللغات الساميّة (كالعبريّة والسريانيّة والحبشيّة) وغير الساميّة (كالقبطيّة) فحسب، إنّما من المهم أيضاً أن نعترف بالتراث الشعائري

والأدبي المشترك، والذي بدا لنا أن القرآن الكريم يستحضره في الصلوات والترانيم والقصص.

٢. قراءة «سورة آل عمران» بوصفها نوعاً أدبياً وخطاباً للتأويل:

لقد أوضحت دراسة الشكل- في الجزء الأوّل من سورة آل عمران- أسلوب إدماج الخطاب القرآني مستويين من القراءة: مستوى قراءة التنزيل مع مستوى قراءة التوالد: فكأنه يقول: كما أنه ليس هناك نسل من دون أمّ كذلك ليس هناك كتاب من دون أصل. فجَمَع التنزيل التوراة والإنجيل وما نزل على محمّد في أصل سماوي واحد، هو «أمّ الكتاب،» كما جمع التوالد العجائبيّ بين مريم ويحيى وعيسى، «ذريّة بعضها من بعض،» في أصل واحد هو امرأة عمران.

في هذا القياس بين سلالة التنزيل السماويّة (الكتاب) وسلالة الإنجاب الأرضيّة (الطفل) يصبح القرآن الموحى كـ«الكلمة»، المولود عيسى، وتصبح مريم (عليها السلام) واحداً مع النبي محمد (عليه الصلاة والسلام).[1]

ونتج عن سياق الخطاب هذا إدماجُ قراءتين معاً، القراءة المسيحيّة والقراءة الإسلامية، فنزلت على لسان محمّد مفردات ومعانٍ موازية لـ«صلاة التعظيم» اللوقاويّة، وأصبحت معرفة كفالة مريم شهادةً لنبوّة محمّد، كما أصبح عيسى واحداً مع محمّد إلى جانب الأنصار. ولبس الحواريّون ثياب المسلمين. لذلك تتميّز القراءة القرآنية لقَصص الطفولة في سورة مريم عنها في سورة آل عمران بأن الأولى جاءت لتقسم السورة إلى نصٍّ ونص- معاكس (طريحة ونقيضة)، بينما جاءت القراءة الثانية لتدمج النصوص المسيحيّة بالسرد والحِجاج الإسلاميين.

ونرى نتيجة هذه القراءة تنوّعاً في الأشكال الأدبيّة سِيقَ نثريّاً بسبب طبيعة التأويل الذي قامت به مقدّمة آل عمران، لتؤوّل قضيّة المُحْكَم والمتشابه من

---

(١) يَظهر التنزيل في صورة مشبّعة فيزيائيّاً بتجربة الولادة فتنزيل النصوص المقدّسة كولادة الأطفال العجائبيّة، وذلك لإبراز مفهوم التوالد الأتوميّ المقدّس.

الآيات، وردّ المتشابه منه إلى المحكم، والتأويل بطبيعته يُلزم بسرد نثري لا بسرد شعري.

وقد برز شكلٌ أدبيٌّ مميّز- في الحوارات المشهديّة بين الشخصيّات - معروف جدّاً عند العرب، وهو الخُطبة: فقد ألقت امرأة عمران خطبة بمناسبة نذرها وتسمية ابنتها، وكذلك ألقى عيسى خطبة إلى بني إسرائيل يعدّد بها معجزاته، وكذلك نزل الخطاب من الله تعالى إلى عيسى يؤكّد فيه الله عزّ وجلّ على توفّيه لعيسى ورفعه إليه وتطهيره له، وعلى وقوفه مع عيسى ضدّ الذين لم يؤمنوا. وإلقاء الخطب له ما يسمّى «حالة حياة» في التصوّر الشكلي للأدب وعلاقته بالمجتمع، فالعرب أهل شعر وخطابة، وإلقاء الخطب له أغراضه ومناسباته ووقعه على المستمعين. وهنا نجد الخطب تلقى مناجاةً (كمناجاة امرأة عمران ربّها) أو تذكيراً (كخطبة عيسى إلى بني إسرائيل).

ثمّ إنّ مريم تعطي صورة آسرة لقوّة الأمومي الذي يستطيع أن يربط الذريّة بعضها ببعض في النسب العائلي الديني، بمعنى تأسيس نسب أمومي له اصطفاؤه كاصطفاء آل إبراهيم. فإن كان مفهوم الخصب في سورة مريم هو الجواب عن السؤال الأبدي لجدليّة الموت - جدليّة الحياة بين العقم والذريّة، فإن مفهوم الأمومة في سورة آل عمران هو الجواب عن توالد النصوص المقدّسة من الكتاب السماوي كما الذريّة النبويّة بعضها من بعض من أصل واحد هو الأم؛ فأرحام «الأمهات» و«أمّ الكتاب» هي واحدة في أصل العائلة المقدّسة والوحي السماوي. وهذه الصورة المجازيّة الرائعة خلاّقة بالنسبة إلى إبراز «دور الأمّ المقدّس»، الذي يقع في صميم النسب الأموميّ لآل عمران.

لقد قرأنا تماثل النبيّ محمد بالسيّدة مريم في شواهد الآيات التالية: موقع قصّة مريم بين قصّتي زكريّا وإبراهيم، ولكلّ صراعه مع قومه، وهذا نموذجيّ في كثير من قصص الأنبياء الذين يُستحضَر ذكرُهم مثالاً لصراعهم مع أقوامهم الذين نبذوهم، كما هي حال الرسول في صراعه مع قومه الذين نبذوه. لذلك تشكّل

قصّة صراع مريم مع قومها وانتباذها مثالاً لحالة الرسول في مكّة وصراعه مع قومه.

٣ ـ مقاربة الجندر كمعيار تحليلي للخطاب بين الحياد والتحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي - الثقافي بالنساء.

في تحليل لغوي لجملة نفي تشبيه الذكر بالأنثى في النذر، ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾، التي اعترض بها صوتُ السرد سياق مناجاة امرأة عمران ربّها قمنا بتحليل لغوي ونحوي للتعرّف إلى موقف الخطاب القرآني من المساواة بين الذكر والأنثى في حقوق العبادات والمساواة في التكليف. وتنطبق المساواة هذه على ما نراه واقعاً في حضور الأنثى في الكعبة، وهي قبلة المسلمين والمسلمات، والذي قسناه مع دخول مريم المحراب وهو قبلة أهل الكتاب. مما يعني أن موقف الخطاب القرآني من قبول مريم في المحراب لا يقتصر على الرواية المسيحية المعاد سردها فحسب، إنما ينسجم مع الموقف الإسلامي في إبقاء هذه المساواة في شعيرة الحجّ في الكعبة المشرّفة.

وقد قمنا بتحليل للمساواة هذه في دراما الحجّ في رمزيّة الطقس في الطواف الدائري والسعي الأفقي مما له دلالة في المحاكاة بين تجربة الأب إبراهيم في بناء البيت وتجربة الأمّ في السعي بين مكانين لأجل المولود.

وقد قلنا إن هذه المحاكاة للتجربتين «الأبوّة والأمومة معاً» تجعل الرجل والمرأة يعيشان لحظة الطواف والسعي بتبادل الأدوار وعياً بـ«الآخر» وأهميّة تجربته. وهي قمّة المساواة بين الجنسين في الإسلام.

وفي قراءة قصّة «طفولة مريم»، قمنا بتطبيق منهجي على التناصّ أو التداخليّة النصّانيّة، كما نظّرت له عالمة السيموتيكا جوليا كريستيفا في الستينيات من القرن المنصرم، حين أحلنا خطّة قصة طفولة مريم القرآنيّة على مثيلتها في إنجيل «طفولة مريم» المعروف بـ إنجيل يعقوب التمهيدي. وقد أزاح كتّاب الأناجيل الأربعة (متّى ولوقا ومرقس ويوحنّا) من النسخة الرسميّة للعهد الجديد قصّة

«طفولة مريم» المعروفة في التراث المسيحي التقوي. وهذا التناصّ القرآني ساعد الكثير من المسيحيين، ممن لا تصل أياديهم إلى منحولات العهد الجديد (الأناجيل غير الرسمية)، على أن يعترفوا للقرآن بالودّ الذي أبداه في إعادة سرد قصّة طفولة مريم للقراءة والعبادة والصلوات.

وقد اجتهدنا في قراءة التناصّ في قصة طفولة مريم بين خطّة (سيناريو) القصة القرآنية وخطّة (سيناريو) القصّة اليعقوبيّة بعد أن ذكرنا الخلفية التاريخيّة لإنجيل يعقوبي التمهيدي المتّصل بالتراث التقوي. كما وضعنا النصوص اليعقوبيّة - كما هي - ملحقة بالآيات القرآنية التي تتوافق وتتغاير بينها وبين النصّ القرآني. وقد وجدنا الخطاب السردي القرآني يتبع سيناريو القصّة اليعقوبيّة لطفولة مريم بحذافيرها، إلى أن يصل خطاب السرد إلى الجزء الذي يقول ببنوّة عيسى الإلهية فيخرج النصّ القرآني عن السيناريو حيث يبدأ بإلحاق عيسى بآدم، ليقول بمشيئة الله القادر على خلق آدم بدون أب وأم، كما أنه قادر على خلق عيسى من أم فقط.

ونلفت نظر القارئ إلى استخدام مصطلح التواقف الذي يعني أن النصوص تتواقف بعضها على بعض، وتحيل على بعضها البعض بشبكة من العلاقات، تنسجم مع التناصّ الذي لا يخرج عن سياق خطاب التنزيل في الآية السابعة من سورة آل عمران، التي أكّدت على الأصل الواحد للتوراة والإنجيل والقرآن وهو «أمّ الكتاب».

وهذه القراءة والحوار الذي أقامه الخطاب القرآني الكريم مع التراث المسيحي الكتابي والتقويّ يقوّيان النظر في الدور الذي تلعبه مريم كقاسم مشترك كبير بين المسيحيّة والإسلام؛ هذا القاسم المشترك الذي أعلنه لويس ماسينيون منذ أوائل القرن الماضي في ما أسماه «الإشارة المريميّة» للحوار المسيحي الإسلامي، والذي اجتهد تلامذته في ما بعد لإيصاله الى الفاتيكان منذ ستينيّات القرن المنصرم (Nostra Aetate, 1967)

٤ ـ نقد نِسوي للتفاسير التي تجاوزت علامات نبوّة مريم:

في الفصل الأخير من هذا البحث درستُ استجابة المفسّرين المسلمين والمسلمات لآية واحدة نظراً إلى أهمية الدور الذي يلعبه المفسّر بين النصّ الكلاسيكي والقارئ المعاصر. وقد ناقشتُ أدبيّات التفاسير القرآنيّة بمفهوم القراءة على «الاستجابة» التي تستمدّ من مجمل التخاطب والحوار المفترض بين الخطاب القرآني والمتلقّي داخل النصّ. وأفدتُ في نظريّة التلقّي كثيراً من أعمال د. محمّد المبارك الرائدة في هذا المجال. كذلك ناقشتُ استجابة المفسّرين المسلمين، في فترات زمنيّة تعتبر محطّات، لآية من آيات مريم تُعدّ سِمةً من سِمات الشخصيّة المريميّة وهي «تلقّي الوحي من الله» الذي يُعتبر من «النبوّة» عند بعض المفسّرين والفقهاء، ومن «الكرامة» عند بعضهم الآخر.

وقد قمتُ بنقد نِسوي حين استطلعتُ آراء المفسّرين الكلاسيكيين والمحدَثين لهذه المسألة، التي تعبّر عن استجابتهم المقيّدة بزمانيّة الثقافيّ (لا واقع ظاهر النصّ) وبيئة المفسّر ومدى انفتاحه أو انغلاقه على قدرة المرأة الروحيّة على التعبّد والقنوت.

وقد نتج عن قراءة استجابة المفسّرين الكلاسيكيين، من الأندلسيين والمشارقة إلى المفسّرين المعاصرين، أننا تعرّفنا إلى ثقافات إسلاميّة قائمة على التعدّديّة والاختلاف، ومتشابكة، ولها آراء في تلقّي مريم الوحي مباشرة من الملك، وفي رزقها العجائبي وتكليمها في الصغر، بعضها يقول بأنها من النبوّة وبعضها الآخر يرى أنها ليست منها. وقد قرأتُ أدبيات التفاسير من مصادرها الأصليّة المحرّرة التحرير القويم واستشهدتُ بالنصوص الداعمة لنبوّة مريم كما وردت عند الفقيهَيْن الأندلسيَّين ابن حزم والقرطبي اللذين عرّفا نبوّة مريم بـ الشاهد على «تلقّي مريم الوحي من الله عزّ وجلّ بالتكليف والإخبار والبشارة»، لذلك ارتبطت بشارة مريم، أي الوحي إليها، بالنبوّة.

وقدّمتُ، بدوري، شاهداً قرآنيّاً إضافيّاً على فرضيّة حاججتُ بها إلى جانب ابن حزم والقرطبي لنبوّة مريم المنطقيّة والظاهرة في سلطة الاسم الذي تملكه

وقوّة التسميّة والنسب الذي ورثه ابنها، ثمّ قدّمت التفكير المنطقي في أن البشارة لمريم وقعت خارج أفعالها، وقد تحدّت بها قومها، والتحدّي هنا هو الفارق بين المعجزة والكرامة في الفكر الإسلامي الوسيط. وقدّمْتُ تفسيراً عصريّاً نقديّاً لدعم الحُجَج في «نبوّة» مريم، والتي تتواقف مع ما عرضه ابن حزم في معنى النبوّة والفرق بين النبوّة والرسالة، وفي موقع قصة مريم ونبوّتها بالنسبة إلى موقع باقي قصص الأنبياء ونبوّاتهم.

أما دلائل علامات نبوّة مريم فقد عرضْتها في سياق قصّة حياتها وتفاصيلها ثمّ في استحضار قصّة مريم في سياق صراع النبي محمّد في مكّة المكرمة، والصلة المباشرة بين حالة النبّي محمد المعنويّة والنفسيّة في بدايات دعوته إلى التوحيد والتكليف السماوي له وبين دراما قصّة مريم والدعوة إليها بالتكليف السماوي.

وقد ظهرت علاماتُ نبوّة مريم في تجربة مريم الروحيّة حين وجدتُ التماثل الجليّ بين تجربة النبي في حمله القرآن الكريم، وتجربة مريم في حملها الكلمة؛ فقضية يُتم مريم ويُتم الرسول، وكفالة مريم وكفالة الرسول، وتعبُّد مريم في المحراب وتعبُّد الرسول في الغار، وسؤال مريم التعجّبي للملك عن حملها وهي عذراء، وسؤال محمد التعجّبي للملك عن القراءة وهو أمّيّ، كل ذلك أصبح متماثلاً في حجّة مريم في حملها الكلمة، كما هي حجّة للنبيّ في حمله القرآن، فجاء القياس بين مريم ومحمد، وبين عيسى والقرآن واحداً.

إنّ عرض مسألة نبوّة مريم وتقديم الحجج على إثباتها اليوم - والعصر ليس عصر نبوّات - له ما يبرّره: فهو أوّلاً، يعلن مقام مريم الرفيع في الإسلام،(٢)

---

(٢) للاطلاع على اهتمام الدراسات الغربية بمكانة مريم الرفيعة في الإسلام انظر:
Jean Muhammad 'Abd al-Jalīl, *Marie et L'Islam*, (Paris, 1950); Louis Massignon, "Le signe marial" in *Rythme du Monde* 3(1948); R. J. McCarthy "Mary in Islam," in *Mary's Place in Christian Dialogue*, edited by Alberic Starpoole (Connecticut, 1982); Jane D. McAuliffe, "Chosen of all Women: Mary and Fāṭima in Qur'ānic Exegesis," in *Islamochristiana* 7(1981) 19-28. Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary", in *The Muslim World* 79 (1989) 161-187.

وثانياً يكشف المواقف المؤيّدة/ المتحيّزة مع/ ضد تكليف الشرع الأنثى على أعلى مستوى، مما يشكّل صورة جديدة تؤكّد على حقوق المرأة الدينيّة في الإسلام؛ وأخيراً تشارك المرأة مفسّرةً في نقاش علماء التفاسير في مسألة المساواة في الحقوق والواجبات (التكليف) الدينيّة مما يعطي النساء المسلمات ثقة بالنفس وحقّاً أكبر للمطالبة بمشاركة أفضل في المعرفة الإسلاميّة التي تعزّز حقوق المرأة الإنسانيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، والتي تنسجم كليّاً مع المساواة في الاستخلاف، والتي نعيد ونكرّر أنها جزء لا يتجزأ من الرؤية الأخلاقيّة والروحيّة للرسالة الأصيلة، رسالة الله تعالى في مخاطبة الناس أجمعين.[(٣)]

لقد اجتهدت في هذه الدراسة الأدبيّة الاستقرائيّة لسورة مريم وآيات طفولتها في استحضار كثير من النظريّات الأدبيّة لكبار نقّاد الأدب من علماء المسلمين وعلماء الغرب قديماً وحديثاً. ولم أناقش هذه النظريات بسبب طبيعة سير خطّة البحث التي اهتمّت بالقراءة الصحيحة أولاً، ثمّ بالشرح التطبيقي للوحدات الأدبيّة ثانياً، ثمّ بالتفسير والتأويل اللغوي والبياني ثالثاً، أكثر من الاهتمام بنقاش المواقف المختلفة من تلك النظريّات.

ولأن هذه النظريّات آتت أُكلها، فقد أثبتت فعاليتها على عدّة مستويات من التطبيق من القراءة الشعائريّة إلى بنى الشكل والمحتوى للنصوص التي نزلت قرآناً في مريم.

ولن أكرر ذكر النظريّات وأصحابها من نقّاد الأدب الذين أعطوني الثقة بأهميّة المنهج الأدبي في دراسة النصّ القرآني أداةً صحيحةً للبحث العلمي يجب أن تتقدّم على كلّ دراسة أخرى. والقرآن الكريم، بكلام الشيخ أمين الخولي، هو «كتاب العربيّة الأكبر» الذي يحتاج إلى تجاوز المنهج التقليدي للمفسّرين. وقد قامت الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) بتطبيق المنهج الأدبي على

---

(٣) انظر الى مسألة المساواة القرآنيّة بين الذكر والأنثى في هبة رؤوف عزّت، المرجع نفسه، وفي: Amina Wadud Muhsin, *Qur'ān and Woman*, (Kuala Lumpur, 1993).

السور المكيّة القصار في ما أطلقت عليه اسم «التفسير البياني للقرآن الكريم» وقد أصدرت منه جزءين قبل وفاتها (١٩٩٨).

وقد أُدخلت النظريّة النِسويّة كنقد أدبي و«الجندر» كمعيار للتحليل لأوّل مرّة في الخطاب القرآني: فقد بنت مجموعة المنظّرات الفرنسيّات *Ecriture Feminine* وخصوصاً لوس إيريغاري وجوليا كريستيفا نظريّات نقديّة ساعدت على فهم الجدل القائم بين الفريق الذي يحاجج للأنثى ولغتها في الجوهري مما ينسجم مع الموقف في قصّة مريم القرآنيّة في سياق الحمل والولادة. فالأمومة هي قبل كلّ شيء تجربة جسديّة عن طريقها تلتقي المرأة بجسدها في فعل الإنجاب والولادة. وتقف هؤلاء النِسويّات إلى جانب اللغة الحسّيّة الأنثويّة كاستراتيجيّة لفسح المجال أمام المرأة للتعبير عن لغتها داخل سياق النظام الأبوي اللغوي، وهذا ما رأيناه بشكل طبيعي في لغة مريم المتمثّلة في مفردات «المسّ» و«النسيان» ولغة أمّها في نذر ما في «البطن» و«الوضع». وقد رأينا في السياق الثقافي والاجتماعي أن الخطاب الأصيل يعترض دخول الأنثى في المحراب ليعود فيؤكّد قبول الله لها القبول الحسن. وهذا ما أفسح لنا المجال للتحليل من معيار «الجندر» الذي فتح الباب أمام النظام الثقافي بعيداً عن تحيّزات فريق «الرجل» ضدّ المرأة أو العكس فالنظام الثقافي وتعريفاته ومواقفه هي التي تقرّر الحياد أو التحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي-الثقافي بالنساء وليس للهويّة الجنسيّة «ذكر أو أنثى» أيّ علاقةٍ بذلك.

وقد رأينا في نظريّة الاستجابة ضمن القارئ-المتلقّي خلود النصّ الأدبي القرآني القائم على تعدّد قراءات المفسّرين وتنوّع القرّاء في العصر الواحد أو عبر تجدّد العصور وثبات الخطاب القرآني وتأثيره في المتلقّي الذي يصبح قارئاً جديداً. وقد تلقيت كدارسة آيات مريم وأصبحت بنفسي قارئة من منطلق عصري يهتم بتجديد الخطاب الديني للمرأة المسلمة مما فتح المجال أمام تأويلات جديدة تتمسّك بالمساواة في التكليف الإلهي للأنبياء والصدّيقين وبينهم السيّدة مريم، وكذلك للبشر أجمعين وبينهم المرأة المسلمة اليوم. فالاستجابة هي فعل قراءة

تدخل فيها المشاركة والتفاعل والإضافة، وقد تفاعلت مع دراسات أدبية سبقتني إليها الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، وهي أوّل امرأة مسلمة اجتهدت في تطبيق منهجيّة أدبيّة للتفسير القرآني، فأضفت إلى جهدها جهداً جديداً وقراءةً جديدةً. وأملي أن أكون قد أسهمتُ في تقدّم الدراسات القرآنيّة في آفاق ما تزال الكشوف في نطاقها تخضع للأخذ والردّ، وسط السياقات الدينيّة والأدبيّة والعصريّة.

ثبت بمراجع البحث

المصادر والمراجع القديمة:

ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: دار المتّحدة للنشر، ١٣٤٧ هجرة.

ـــــــــــ. **ابن حزم والمفاضلة بين الصحابة**. تحقيق سعيد الأصفهاني. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

ـــــــــــ. **طوق الحمامة في الألفة والألّاف**. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٤.

ابن الجزري، شمس الدين. **التمهيد في علم التوحيد**. تحقيق غانم قدّوري حمد. بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٦.

ابن رشد، القاضي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبريّة د. أحمد شحلان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨.

ابن سعد، محمّد. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عبّاس. ج.٩. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧-٦٨.

ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد. **كتاب العقد الفريد**. تحقيق أحمد أمين وآخرون. ط٣. ٧ أجزاء. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٥.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تفسير غريب القرآن**. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٨.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **قصص الأنبياء**. تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.

______. **تفسير القرآن العظيم**. ج.٧. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.

______. **البداية والنهاية**. ج.١٤. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦.

أبو عبيدة، معمر بن المثنّى. **مجاز القرآن**. مقارنة وتعليق فؤاد سيزكين. القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤.

الأسدابادي، عبد الجبّار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق أمين الخولي. ج.١٢. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

الآلوسي، محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحريرعلي عبد الباري عطيّة. ط١. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٤.

الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق صفوان عدنان داوودي. ط. ٢. دمشق وبيروت: دار العلم، ١٩٩٧.

الأناجيل المنحولة. ترجمة إسكندر شديد، غسطا. دير سيّدة النصر، ٢٠٠٤.

البخاري، محمّد بن إسحق. **صحيح البخاري**. ترجمة محمّد محسن خان. ج.٩. المدينة: دار الفكر، ١٩٧٩.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد التنجي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٥.

الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد. **كتاب التيسير في القراءات السبع**. تحقيق أوتو بريتزل as *Lehrbuch der sieben Koranlesungen*. Bibliotheca Islamica edition. Helmut Ritter. Vol 2. Leipzig: F.A. Brockhaus, Istanbūl: Maṭbaʿat al-Dawla, 1930.

الرازي، محمّد بن عمر فخر الدين. **التفسير الكبير**. ج. ٣٢. القاهرة: المطبعة البهيّة المصريّة، ١٩٣٤-١٩٦٢.

الزجّاج، إبراهيم بن السري أبو إسحق (٢٤١-٣١١ هجري). **تفسير أسماء الله الحسنى**. ط ٤. بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٨٣.

الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. تحقيق محمّد عبد السلام شاهين. ج ٤. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥.

الزركشي، بدر الدين محمّد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، د. ت.

السجستاني، ابن أبي داوود. **كتاب المصاحف**.
In *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Edited by Arthur Jeffery. Leiden: E.J. Brill, 1951

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق محمد عبد الفضل إبراهيم. ج. ٤. صيدا: المكتبة العصريّة، ١٩٩٧.

ـــــــ. **المتوكّلي فيما ورد في القرآن باللغات: الحبشيّة والفارسيّة والروميّة والهنديّة والسريانيّة والعبريّة والنبطيّة والقبطيّة والتركيّة والزنجيّة والبربريّة**. تحقيق عبد الكريم زبيدي. بيروت: دار البلاغة، ١٩٨٨.

عبد الباقي، محمّد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٤٥.

العهد الجديد: ترجمة بين السطور [يوناني، عربي]، إعداد الآباء بولس فغالي وأنطوان عوكر وآرون. (بيروت: الجامعة الأنطونية كلية العلوم البيلية والمسكونية والأديان، ٢٠٠٣).

شيخو، لويس. **رياض الأدب في مراثي شواعر العرب**. بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيين، ١٨٩٧.

الطبري، أبو جعفر محمّد بن. جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق محمد محمود شاكر وأحمد محمود شاكر. ج ١٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤-.

ـــــــ. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. ج ٣٠. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

ـــــــــ. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. ج ٣٠. القاهرة: المطبعة اليمينيّة، د.ت.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **تفسير القرآن**. تحقيق أحمد حبيب قصير. ج ١٠. النجف: مكتبة الأمين، ١٩٦٢.

عبده، محمّد ورشيد رضا. **تفسير القرآن الكريم**، المشهور ب **تفسير المنار**. ١٢ جزءاً. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩١٧-١٩٣٤.

القرآن الكريم. قراءة حفص عن عاصم. الطبعة المعتمدة من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

القُرْطُبي، محمّد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

ـــــــــ. **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.

قُطب، سيّد. **في ظلال القرآن**. ج ٦. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.

ـــــــــ. **التصوير الفنّي في القرآن**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

الكسائي، محمد بن عبد الله. **قصص الأنبياء**. تحقيق سؤول إيزينبيرغ. ج ٢. ليدن: بريل، ١٩٣٣.

مجاهد بن جبر، أبو الحجّاج. **تفسير مجاهد**. تحقيق عبد الرحمان بن. طاهر بن محمد السورتي. ج. ٢. إسلاماباد، د.ت. إعادة إصدار: المنشورات العلميّة، د.ت.

مقاتل بن سليمان البلخي. **تفسير خمسمائة آية من القرآن**. تحقيق إشعيا غولدفيلد. شفيرعام: دار المشرق، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **تفسير مقاتل ابن سليمان**. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. ج. ٥. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٨٧.

المراجع الحديثة:

أبو زهرة، محمّد. **المعجزة الكبرى للقرآن**. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

أبو زيد، حامد نصر. **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**. ط٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

أحمد، ليلى. **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**. ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة في مصر، ١٩٩٩.

أدونيس (علي أحمد سعيد). **النصّ القرآني وآفاق الكتابة**. بيروت: دار الأدب، ١٩٩٣.

أركون، محمّد. **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

بابا عمّي، محمّد بن موسى. **مفهوم الزمان في القرآن الكريم**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.

بدوي، عبد الرحمن. **دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه**. ترجمة كمال جاد الله. القاهرة: دار الجليل للكتب والنشر، ١٩٩٧.

البستاني، محمود. **دراسات فنية في قصص القرآن**. بيروت: للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

بن طاهر، عيسى. **طرق العرض في القرآن: الأهداف والخصائص الأسلوبية**. الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ٢٠٠١-٢٠٠٢.

بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). **التفسير البياني للقرآن الكريم**. ج ١، ط٧. ج١١، ط٥. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.

________. **«المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»**. محاضرة ألقيت في جامعة أم درمان في السودان. القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٩٦٧.

________. **تراجم سيّدات بيت النبوّة**. القاهرة: دار الشروق، د.ت.

______. **الشاعرة العربيّة المعاصرة**. القاهرة: جامعة الدول العربيّة: معهد الدراسات العربيّة العاليّة، ١٩٦٢.

______. الخنساء: **الشاعرة الأولى**. بيروت: دار المعارف، ١٩٥٧.

______. **صور من حياتهن: في جيل الطليعة من الحريم إلى الجامعة**. ط٢. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩١.

البهي، محمّد. **تفسير سورة مريم**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨.

تيزيني، طيّب. مقدّمات أوّليّة في الإسلام المحمّدي الباكر، نشأةً وتأسيساً. دمشق: دار دمشق، ١٩٩٤.

رؤوف عزّت، هبة. **المرأة والعمل والسياسة: رؤية إسلامية**. القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨.

الربيعي، تركي علي. «الجنس المقدّس في الميثيلوجية الإسلاميّة.» **مواقف**. ٧٣-٧٤ (١٩٩٣-٩٤) ٨٦-١١٠.

جرم الهيلة كركر، صمت الدين. **المرأة من خلال الآيات القرآنية**. تونس: الشركة التونسيّة للتوزيع، ١٩٧٩.

الحايك، ميشال. **المسيح في الإسلام**. بيروت: د.د. ١٩٦١.

حسّان، تمّام. **البيان في روائع القرآن**. جزءان. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠.

حسين، محمّد. **أساليب الصناعة في شعر الخمر والناقة بين الأعشى والجاهليين**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.

الحوفي، أحمد محمّد. **المرأة في الشعر الجاهلي**. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣.

خضر، محمّد مشرّف. **بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم**. القاهرة: دار العواصم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

خلف الله، محمّد أحمد. **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**. ط٢. القاهرة: مكتبة الأنغلوالمصريّة، ١٩٦٥.

خليل، سمير. «التراث العربي المسيحي القديم والإسلام.» في **المسيحيّة والإسلام: مرايا متقابلة**. لبنان: جامعة البلمند، ١٩٩٧.

الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الدّمشقي). **التلخيص في علوم البلاغة: وهو تلخيص كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي**. تحرير عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٧٧.

الخولي، أمين. **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.

سلام، محمد زغلول. **أثر القرآن في تطوّر النقد الأدبي**. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.

الشامي، يحيى. **لبيد بن ربيعة العامري**. بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

الشريف، عبد الرحمن هاشم. **السيوطي وجهوده في علوم القرآن**. القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٩١.

الصالح، صبحي. **علوم القرآن**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦.

صولة، عبد الله. **الحِجاج في القرآن: من خلال الخصائص الأسلوبيّة**. جزآن. تونس: جامعة منّوبة، ٢٠٠١.

الصدّة، هدى. «مقابلة» في عدد **ألف: الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير**. مجلّة البلاغة المقارنة العدد التاسع عشر، ١٩٩٩. ٢١٠-٢٣٠.

الصيروان، عبد العزيز. **تحرير المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم: ابن عبّاس، ابن قتيبة، مكّي بن طالب، أبو حيّان**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦.

ضوّ، إبراهيم عبد المجيد. **اللغة العربية بين المذكّر والمؤنّث**. أطروحة دكتوراه غير منشورة. القاهرة: دار العلوم، ١٩٩٢.

الطباطبائي، سيّد محمّد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**. ط ٣. ج ٢٠. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٤.

الطرابلسي، محمّد عبد الهادي. «في منهجيّات الدراسة الأسلوبيّة.» أشغال ندوة اللسانيّات واللغة العربيّة. تونس: مركزالأبحاث والدراسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ١٩٧٨.

الطراونة، سليمان. **دراسة نصيّة في القصّة القرآنية**. د. م.: د.د.، ١٩٩٢.

عبد الرحمن، طالب. كتاب الأمّة: **العربيّة تواجه التحدّيات**. العدد ١١٦. قطر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ٢٠٠٦.

عبد الرحيم، عبد الجليل. **لغة القرآن الكريم**. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨١.

عبّود، حُسن. «الخطابات المتباينة للنِسويّة والإسلام والخوف من الازدواجيّة في المعايير.» **باحثات**. بيروت: تجمّع الباحثات اللبنانيات، ٩(٢٠٠٣-٢٠٠٤): ٣٥٧-٣٨١.

______. «الإسلام وعقيدة الحبل بلا دنس أو العصمة من الخطيئة الأولى.» **المجلّة الكهنوتية** *(La Revue Sacredotale)* ٢-٣(٢٠٠٤): ١٦٩-١٧٦.

عكاشة، ثروت. **التصوير الفنّي في القرآن**. ط ٦. القاهرة: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

______. **التفسير الإسلامي: الديني والعربي**. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسة والنشر، ١٩٧٧.

عمر، أحمد مختار. **اللغة واختلاف الجنسين**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٦.

عوض، ريتا. **بنية القصيدة الجاهلية: السيرة الشعريّة عند امرئ القيس**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢.

قاسم، محمد أحمد. **معجم المذكّر والمؤنّث في اللغة العربيّة**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩.

القضاة، أحمد محمد. **دراسات في علوم القرآن والتفسير**. عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ٢٠٠٤.

كوّاز، محمّد كريم. **كلام الله: الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

المبارك، محمّد. **استقبال النصّ عند العرب**. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

المحتسب، عبد المجيد. **اتّجاهات التفسير في العصر الراهن**. عمّان: مكتبة النهضة الإسلاميّة، ١٩٨٢.

المسدّي، عبد السلام. **الأسلوبيّة والأسلوب**. تونس: الدار العربيّة للكتاب، ١٩٨٢.

المسعودي، حمادي. «النصوص المقدّسة وتوالد القصص،» في مجلّة **الفكري العربي المعاصر**. ١٢٢-١٢٣(٢٠٠٢) ١١٠-١٢٤.

المنجّد، محمد نور الدين. **الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

المنجّد، صلاح الدين. **دراسات في الخطّ العربي**. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٢.

النعيمي، أحمد إسماعيل. **الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

النقرة، التهامي. **سيكولوجية القصّة في القرآن**. أطروحة دكتوراه. جامعة الجزائر: الشركة التونسيّة للتوزيع، ١٩٧١.

الهاشمي، علي. **المرأة في الشعر الجاهلي**. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٠.

يعقوب الثالث، إغناطيوس. (بطريرك أنطاكية وسائر الشرق).

الشهداء الحميريون العرب في الوثائق السريانية. دمشق: دار نشر، ١٩٦٦.

English Primary Sources: **المراجع الأجنبية القديمة:**

The Apocryphal New Testament. Translated by Montague Rhodes James. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1980.

The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary. Translated by Yusuf 'Alī. USA: McGregor & McGregor, 1946.

Ibn Isḥāq, Muḥammad. *The Life of Muhammad*. Translated by A. Guillaume. 9th edition. Oxford: Oxford University Press, 1990.

The Koran Interpreted. Translated by Arthur J. Arberry, London: Oxford University Press, 1964.

New Testament: Interlinear Greek-Arabic. Translated by Paul Feghali *et. Als*. Universite Antonine: Maṭba'at Dakkāsh, 2003.

English Secondary Source: **المراجع الأجنبية الحديثة:**

Abboud, Hosn. "Qur'ānic Mary's Story and the Motif of Palm Tree and the Rivulet." *Parole de l'Orient* 30 (2005): 261-280.

_________. "Idhan Maryam Nabiyya (Hence Maryam is a Prophetess): Muslim Classical Exegetes and Women's Receptiveness to God's Verbal Inspiration." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Edited by Deridre Good, 3-24. Bloomington: Indiana University Press, 2005. 183-196.

Abu Deeb, Kamal. *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*. Warminster, Aris & Philips,1979.

Adonis [Alī], *An Introduction to Arab Poetics*. Translated from the Arabic by Catherine Cobham. London: Saqi Books, 1990.

Aḥmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. USA: Yale University Press, 1992.

Anawātī, George. "Islam and the Immaculate Conception." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*. Edited by E.D. O'Conner, Indiana, 1958.

Ayoub, Maḥmūd. *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984.

__________. "The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsīr." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Edited by Andrew Rippin, 177-98, Oxford: Clarendon Press, 1988.

Ba'albaki, Ramzi. "Early Arab Lexicoraphers and the Use of Semitic Languages." *Berytus* 31(1983): 117-27.

Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation:* Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middles East." In *Hermeneutics and Honor*, Edited by Asma Asfaruddin. Cambridge Massacchusetts: Harvard University Press, 1999.

Basetti-Sani, Giulio. *Louis Massignon (1883-1962)*. Edited and translated by Allen Harris Cutler. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.

Bell, Richard and Watt, Montgomary. *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.

Berg, Herbert. Editor. *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Special Issue of *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 -10 (1997).

Bint al-Shāti' ['Āisha Abd al-Raḥmān]. "Islam and the New Woman." Translated by Anthony Calder, In *Alif* 19 (1999): 194-202.

Von Bothmer, H.C. "Architekturbilder im Koran: Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen." *Pantheon* 45 (1987): 4-20.

Boullaṭa, 'Īsā. Editor. *Literary Structures of the Qur'ān*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

______. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān: I'jāz and Related Topics." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.

______. "Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al-Shāṭi's Method." In *The Muslim World*, 64 (1974):103-13.

Bōwering, Gerhard. "Chronology and the Qur'ān." In *Encyclaepedia of the Qur'ān* 1(2001): 316-335.

Buhl, F. "When did Muhammad criticize Christianity?" In *Acta Orientalia* 3(1924): 97-108.

Busse, Heribert. *Die theologischen beziehungen des Islams zu Judentum und Christientum*. Germany: Darmstadt, 1988.

Cragg, Kenneth. *The Event of the Qur'ān: Islam in its Scripture*. London: Allen and Unwin, 1971.

Deroche, Francois. "Manuscripts of the Qur'ān." *EQ* (2003): 254-260.

______. *The Abbasid Tradition: Qur'āns of the Eight to the Tenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Denny, Frederick M. "Names and Naming." In *The Encyclopaedia of Religion*, 10 (1987): 300-301.

Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Elad, Amikam. "Community of Believers of 'Holy Men' and Saints or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiogrphy." In *Journal of Semitic Studies* 47/1(2002): 241-308.

Eliad, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1954.

Fakhry, Aḥmad. *Siwa*. Cairo: The American University Press, 1973.

Fleisch, H. "'Ism". *The Encyclopedia of Islam*. 4 (1960): 179-182.

Fierro, Maribel. "Women as Prophets in Islam." In *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. Edited by Manuela Marin and Randi Deguillem, 183-198. London and New York: I.B.Tauris, 2002.

Foskett, F. Mary. "Miriam/Mariam/Maria: Literary Genealogy and the Genisis of Mary in the Protevangelium of James." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Edited by Deirdre Good, 49-61. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Frye, Northrop. *Words with Power*. Canada: Penguin Books, 1990.

____.*The Great Code: The Bible and Literature*. Toronto: Academic Press Canada, 1982.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.

Gardner, H. Alan. "The Egyptian origin of some English Personal names." *JAOS* 56 (1936): 194-197.

Gardet, L. "Dhikr." *The Encycolpedia of Islam* 2: 222-227. New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1954 -.

Good, Deirdre. "The Miriamic Secret." In *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Edited by Deridre Good, 3-24. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Griffith, Sidney. "The Christians and Christianity." In *The Encyclopedia of the Qur'ān* 1(2002): 307-316.

Grohmann, A. "The Problem of Dating Early Qur'āns." In *Der Islam*, 33 (1958): 213-31.

Günther, Sebastian. "Literacy." In *Encyclopoedia of the Qur'ān*, 3 (2003): 188-192.

Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to Hsitory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

al-Hibrī, 'Azīza. "A Study of Islamic Herstory: or how did we ever get into this mess?" In *Women and Islam*. Edited by Azīza al-Hibrı. Oxford: Pergamon Press, 1982.

_______. "An Introduction to Muslim Women's Rights." In *Windows of Faith*. Edited by Gisela Webb. Syacuse: Syracuse University Press, 2000.

Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.

Hock F. Ronald. *The Life of Mary and Birth of Jesus: The Ancient Infancy Gospel of James*. Edited by Ray Riegert. Berkely, CA: Ulysses Press, 1997.

Horovitz, Joseph. *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung: Hildesheim, 1964.

Hoyland, Robert. "The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki. Leiden: Brill, 2000.

Izutsu, Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. Tokyo: Keio University, 1959.

Jacobi, Renati. "The Camel-Section of the Panegyrical Ode," in *Journal of Arabic Literature* 8(1982) 4.

Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. 2nd edition. Leiden: Brill, 1980.

Jeffery, Arthur. *The Qur'ān as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company, 1952.

__________. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Jomier, Jacques. "The Divine Name 'al-Raḥmān'." In *The Qur'ān: Style and Contents. Edited by* Andrew Rippin. Aldershot England: Ashgate, 2001.

Jones, Alan. "The Qur'ānic presentation of Joseph story," in *Approaches to the Qur'ān,* edited by Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. London: Routledge, 1993.

________. "The Qur'ān II." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*. Edited by A. F. L. Beeston *et. als*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1983.

Kazim, Syed and Amır 'Alī, Hāshim. Rythmic Verse-Endings of the Qur'ān. India: Hyderabad-Dn, 1969.

Khalīl, Samir. "Queque cxpressions dc la picte marial conteporaine chez lcz Musulmans d'Egypte (et d'Iraq), » in *Maria Nell'Ebraismo E Nell'Islam Oggi*. (Rome, 1986): 142-166.

Kristeva, Julia. "From One Identity to an Other." In *Desire in Language: a Semiotic Approach to Literature and Art*. Edited by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980, 124-147.

______. "Stabat Mater." In *Histoires d'amour*. Paris: Danoel, 1983, 225-247, Translated into English by Leon S. Roudiez and Republished in *Tales of Love*. New York, Columbia University Press, 1987, 234-263.

______.*Tales of Love*. Translated by Leon Roudiez, New York: Columbia UP, 1987. Translated into Arabic by Bashīr al-Sibāʿī as "*Nisā' qawmiyyāt wa oropiyyat.*" In *Alif: Journal of Comparative Poetics*. Entitled: Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations (al-Gunūsa wa-l-Maʿrifa: Nazariyyat al-maʿrifa bayna al-ta'nīth wa-l-tadhkīr) 192-209.

Leehmuis, Frederik. "Codices of the Qur'ān." In *Encyclopedia of the Qur'an*, 1 (2000): 347- 351.

Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Luxenburg, Christoph. *Die syro-aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag sur Entschlusselubg der Koransprache*. Berlin: Das Arab, Buch, 2000.

MaClain, Ernest. Meditations through the Qur'ān: Tonal Images in an Oral Culture. York Beach M E: N. Hale, 1981.

Madigan, Daniel. *The Qur'ān's Self-Image*. Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2001.

Margoliouth, David. "Names (Arabic)." In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 9 (1956): 136-140.

Marshal, David. "Christianity in the Qur'ān." In *Islamic Interpretations of Christianity*. Edited by Lioyd Ridgeon. Richmond: Surrey, Curzon, 2001.

_______. *God, Muhammad and the Unbelievers*. Richmond: Curzon Press, 1999.

Martin, Richard. "Understanding the Qur'ān in Text and Context." In *History of Religions* 21/4 (1982): 361-84.

Massignion, Louis. "*Le signe marial*." In *Rythme du Monde* 3(1948).

McCarthy, R. J., "Mary in Islam." In *Mary's Place in Christian Dialogue*. Edited by Alberic Stacpoole. Connecticut: publ, 1982.

McAuliffe-Dammens, Jane. *Qur'ānic Christians*. Cambridge: Cambridge University pres, 1991.

______. "Chosen of All Women: Mary and Fāṭima in Qur'ānic Exegesis." *Islamo-Christian*, 7(1981): 19-28.

Mernīsī, Fāṭima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. US: Addison-Wesley Publisjing Company, 1991.

Mīr, Mustansir. "The Sūras as a Unity." In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Edited by Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.

___. *Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-I Qur'ān*. Washingto: The American Trust Publications, 1997.

Moi, Toril. *Sexual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: 1985.

Motzki, Harald. "Muṣḥaf." In *Encyclopoedia of the Qur'ān*, 3 (2003): 463-466.

Mourad, Suleiman A. "From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān." In *Oriens Christianus*, 86 (2002): 206-216.

__________. "On the Qur'ānic Stories about Mary and Jesus." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 1, 2 (1999):13-24.

Muḥsin, Wadūd Amīna. *Qur'ān and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD. 1993.

Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'ān*. Austin: University of Texas Press, 1985.

Neumann, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Neuwirth, Angelika. "Qur'ān and History-a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'ānic History and History in the Qur'ān." In *JQS*, 5 (2003).

______. "Myths and Legends." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 3 (2003): 477-497.

______. "Qur'an, Crisis, and Memory." In Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the third Summer Academy of the Working

Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut. Edited by A. Neuwirth and Andreas Pflitsch. Beirut: Ergon Verlag Wurzburg in Kommission, 2001.

_______. "Form and Structure of the Qur'ān." *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 2 (2001): 245-264.

_______. "Referentiality and Textuality in Sūrat al-Ḥijr, Some Observations on the Qur'ānic 'Canonical Process' and the Emergence of a Community." In Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān. Edited by 'Īssa Boullata. Richmond Surrey: Curzon Press, 2000.

_______. "Vom Rezitationstext Uber Die Liturgie Zum Kanon." In *The Qur'ān as Text*. Edited by Stefan Wild. Leiden: Brill, 1996.

_______. "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Mekkan Sūras." In *Approaches to the Qur'ān*. Edited by G.R. Hawting and A. Shareef. London: Routeledge, 1993.

_______. "*Tarīqat al-Bāqillānī fī i'jāz al-Qur'an*." In Festschrift for Iḥsan 'Abbās. Edited by Wadād al-Qādī. Beirut: The American University of Beirut, 1982.

_______. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: Walter De Gruyter, 1981.

_______. "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literartischen Character des Kora." *Deutscher Orientalistentag* 1975 (Stuttgart, 1977), 736-39. Translated by Gwendolin Goldbloom as "Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur'ān." In *The Qur'an: Style and Content. Edited by* Andrew Rippin. Aldershot England: Ashgate, 2001.

Nöldeke, Theodor. *et als. Geschichte des Qoran*. 2nd revised edition. Vols, 1 and 2 revised by Frederich Schwally. Vol 3 revised by G. Gergrasser and O. Pretzl. Leipzig: Dieteriche Velagsbuchhandlung, 1909-26.

_______. *Tārīkh al-Qur'ān*. First Edition. Translated into Arabic by George Tāmer. Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.

Norris, H.T. "Qiṣaṣ Elements in the Qur'ān." In *Arabic Literature to the*

End of the Umayyad Period. Edited by A. F. L. Beeston *et. als*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 1982.

O'Shaughnessy, Thomas. The Koranic Concept of the Word of God. *Rome: Pontificio Instito Biblico, 1948*.

Pauliny, Jan. "Some Remarks on the Qiṣaṣ al-Anbiya' Works in Arabic Literature." In *The Qur'an: Formative Interpretation*. Edited by Andrew Rippin. US: Ashgate, 1999.

Pardes, Ilana *Countertraditios in the Bible: A Feminist Approach*. USA: Harvard University Press, 1992.

Paret, Rudi. "The Qur'ān-1" in *The Cambridge History of the Arabic Literature to the end of the Umayyad period* (Cambridge, 1983) 186-227.

Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'an*, New York: Barnes and Nobel INC, 1965.

Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Translated by Laurence Scott. 2ndedition. US: Austin, 1996.

Puin, Gerd. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'ā'." In *The Qur'ān as Text*. Edited by Stefan Wild. Leiden: Brill, 1996.

___. "Methods of Research on Qur'anic Manuscripts A Few Idea." In *Maṣaḥif ṣan'a'*. Kuwait: Dār al-Āthār al-Islāmiyya, 1985.

al-Qaḍī, Wadād. "The Impact of the Qur'ān on the Epistolography of 'Abd al-Ḥamīd." In *Approaches to the Qur'ān*. Edited by G.R. Hawting and Andul Kāder A. Shareef. London: Routledge, 1993.

Raḥman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ān*. 2nd Edition. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994. Approaches to Islam in religious Studies: Review Essay. Edited by Richard C. Martin. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Oxford: One world, 1988.

Rammūny, Rājı. "The Relation between al-Jurjānı and Western Linguists." In *Studies in Near Eastern Culture and History*. Edited by James Bellany. Michigan: The University of Michigan, 1990.

Ratzinger, Cardinal Joseph. *Einführung in das Chritentum* (Kösel-Verlag, 2000).Translated by Nabīl Khūrī. *Madkhal ilā al-imān al-massīḥi*. 4th edition. Beirut: Manshūrāt al-Makataba al-Būlīssīyya, 1994.

Reda, Nevin. "Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation." In *American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(2004).

Rendsburg, Gary A. "Literary Structures in the Qur'ān and Biblical Stories of Joseph," in The Muslim World *78(1988) 118-120.*

Rezvan, Efim. "Yet another 'Uthmānic Qur'ān." *Manuscripta Orientalis*, 6 (2000): 46-68.

Rice, David Talbot. *Art of the Byzantine Era*. London: Thames and Hudson, 1963.

Rippin, Andrew. "The Designation of 'foreign' languages in the Exegesis of the Qur'ān." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. The proceedings of the conference *With Reverence for the World* held at the University of Toronto. May 17, 1997. Oxford: Oxford University Press, 2003.

___________. "Literary Analysis of the Qur'an, Tafsīr, and Sīra: The Methodologies of John Wansbrough," Editor Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: Arizona Press, 1985.

_______. "The Qur'ān as Literature: Perils, pitfalls and prospects," in *Brittish Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1983).

Robinson, Neal. "Jesus." *Encyclopedian of the Qur'ān*, 3(2004): 7-20.

___________. *Discovering the Qur'ān: A Contemporary Approach to a Veiled text*. London: SCM Press LTD, 1996.

___________. « Massignon, Vatican 11 and Islam as an Abrahamic Religion, » in *Islam and Cristian Muslim Relations* (Birmingham, 1991): 182-205.

___________. "Jesus and Mary in the Qur'ān: Some Neglected Affinities." *Religion* 20(1990): 161-175.

___________. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Virginal Conception." *Islamochristian* 14(1988): 1-16.

Ruether, Rosemary Redford. *New Woman New Earth:Sexist Ideologies and Human Liberation*. Boston: Beacon Press, 1995.

______ and Eleanor McLaughlin. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979.

Schöeler, Gregor. "Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the first Centuries of Islam." *Arabica* 44 (1997): 423-435.

Schubb, B. Michael. "The Male is not like the Female" (Q 3:36): An Eponymous passage in the Qur'ān," *Zeitschrift für arabische linguistic*, Heft 23 101-104, 1991.

Shoemaker, Stephan J. "Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2003) 11-39.

Schmucker, W. "*Mubāhala*" in *The Encyclopedia of Islam*. New Edition. 7(1993): 276-277.

Sells, Michael. "A Literary Approach to the Hymnic Sūras of the Qur'ān: Spirit Gender and Aural Intertextuality" in *'Īsā Boullaṭa, Ibid*. 3-26.

________. "Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr," *JAOS* 2(1991): 239-59.

________. "Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri'a" *Arabica* 60(1993): 403-430.

Smith, Jane and Haddad, Yvonne. "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary," *The Muslim World* 79 (1989): 161-187.

Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzhlungen im Qoran*. 1931 Reprint. Hildesheim: George Olms, 1961.

Stern, F. Rebecca. "Feminine." In *Encyclopedia of Feminist Literary Theory*. Edited by Elizabeth Kowaleski-Wallace. US: Garland Publishing, INC, 1997.

Stern, M.S. "Muḥammad and Joseph: A Study of Koranic Narrative," in *Journal of Near Eastern Studies* 44 no.3 (1985); 193-204.

Stern, Gertrude H. *Marriages in Early Islam*. London: The Royal Asiatic Society, 1939.

Stetkevych, Jeroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning." *Journal of Near Eastern Studies*, 48 (1989): 81-96.

________. *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

Stetkevych P. Suzanne. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women and the Qur'ān*. Oxford University Press, 1994.

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropolgy*, trans. By C. Jacobson and B. Schoepf New York: Basic Books, 1963.

al-Ṭayib, Abdullah. "Pre-Islamic Poetry." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*. Edited by A. F. L. Beeston *et. als*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 27-111.

Trible, Phyllis. "Miriam 1." In Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hewbrew Bible, the Apochryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament. Edited by Carol Meyers *et als*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Tuckett, Christopher. "Jesus and the Gospels." In Editors Neil Alexander *et als*. *The New Interpreter's Bible*, 8 (1995): 78-82.

Viguera, Maria J. "Taṣluḥu lil-Ma'ālı: On the Social Status of Andalusī Women." In *The Legacy of Muslim Spain*. Edited by Salma Khadra al-Jayysī. Leiden: Brill, 1992, 710-724.

Waldman, Marilyn Robinson. "New Approaches to 'Biblical' Materials in the Qur'ān." In *The Muslim World*, 75 (1985): 1-16.

Wansbrough, John. *Qur'anic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

________. *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Waarenburg, Jack. "Towards a Periodization of Earliest Islam according to

its Relations." In *Proceedings of the ninth Congress of the Union Europeanne des Arabisanta et Islamisants*. Edited by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.

Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'ān and Woman*. Kuala Lumper: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.

Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Random House, 1983.

Watt, W. Montgomery. *Muḥammad at Medina*. Oxford: At the Clarendon Press, 1968.

________________. "The Christianity Criticized in the Qur'ān," In *The Muslim World*, 57(1967): 197-201.

Welch, Alford. "Sura." In *The Encyclopedia of Islam* 9(1997): 885-886.

Wensinck, Arent John. "Ḥawārī." In *The Encyclopedia of Islam*. Vol 3. New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1954.

Whelan, Estelle. "Forgotten Witness: Evidence for the early Codification of the Qur'ān." In *Journal of the American Oriental Societ* (January-March 1998): 1-125.

_____. "Writing the Word of God: Some Early Qur'ān Manuscripts and their Milieux, Part 1." In *ARS Orientalis* 20 (1990): 112-147.

Wild, Stefan. "The Self-Referentialiy of the Qur'ān: Sūra 3:7 as an Exegetical Challenge." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Chrisitanity, and Islam*. Edited by Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering, 422-444. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Winter, Tim. « Pulchra Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim-Catholic Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 26:3-4 (1999) 439- 469.

Yamānī, Mai. Editor. *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Publication for Center of Islamic and Middle Eastern Law. School of Oriental and African Studies. University of London. UK: Ithaka, 1996.

Yung, Carl Gustav. *Aspects of the Feminine*. Translated by R. F.C. Hull. London, Ark Paperbacks,1982.

_______. *Four Archetypes*. 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Zahnister, Mathias. "The Word of God and the Apostelship of 'Īsa: A Narrative Analysis of Āl 'Imrān." In *Journal of Semitic Studies*, 37/1(1991) 77-112.

___________. "The Forms of Tawaffa in the Qur'ān: A Contribution to Christian-Muslim Dialogue." In *The Muslim World*, 79 (1989): 14-24.

Zammit, Martin. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden: E.J. Brill, 2002.

Zubaidi, A.M. "The Impact of the Qur'ān and Ḥadīth on Medieval Arabic Literature." In *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*, edited by A. F. L. Beeston *et als*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Zwettler, Michael. "A Mantic Manifesto: The Sūra of 'the Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority." In *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Edited by James L. Kugel. Ithaca: Cornell University Press, 1990.



فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

- ي -







أول قراءة أدبية تقدّم رؤية القرآن الكريم للأنثوي والأمومي من خلال صورة السيدة مريم. وهي تصدر في هذا الوقت الحساس من تاريخ صراع الإسلام لإحياء ذاته وللتحديث.

تعتبر شخصيّة مريم نموذجاً فريداً. ليست فقط شخصيّة مسيحية مباركة تُستدعى لأهمية الحمل بـ «الكلمة»، لكنّها أيضاً الأنثى التي تُستدعى لأهمّية الخصوبة عند العرب.

تعرض المؤلّفة آراء المفسّرين المسلمين بنبوّة مريم بين مثبت وناف. وتقرأ سورة مريم وقصّتها في القرآن، على التناصّ مع صورتها وقصّتها في الموروث المسيحي. وتزعم مركزية اللقاء الكبير بين الديانتين في شخصيّة مريم.

يفتتح هذا الكتاب حقلاً جديداً في دراسة السورة القرآنية كخطاب، وفي منظور النقد النسوي ومعيار «الجندر» للتحليل.

حسن عبود حائزة دكتوراه في دراسة الإسلام والفلسفة الإسلاميّة من جامعة تورنتو في كندا. نشرت أبحاثاً في أدبيات التفاسير القرآنيّة وفي النقد الأدبي، وحاضرت في جامعات ومعاهد دينيّة ومراكز ثقافيّة عدّة في لبنان والخارج. عضو ناشط في «تجمّع الباحثات اللبنانيّات»، ومؤسّس في حركة «درب مريم» الناشطة للحوار المسيحي الإسلامي.

DAR AL SAQI
دار الساقي

